# MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
# İLÂ İLMİ'L-USÛL

# MİR'ÂTÜ'L-USÛL
# FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü

MOLLA HÜSREV

**2. CİLT**

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 228

*Dinî İlimler Serisi* : 37

*Kitabın Adı* : MİRKÂTÜ'L-VUSÛL İLÂ İLMİ'L-USÛL
MİR'ÂTÜ'L-USÛL FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL
Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü
2. Cilt (2 Cilt)

*Müellifi* : Molla Hüsrev Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480)

*Özgün Dili* : Arapça

*Çeviri ve Eleştirmeli Metin* : Doç. Dr. Davut İltaş
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku)

*Son Okuma* : Hüseyin Örs, Yazma Eser Uzmanı
Seher Erdem Örs, Yazma Eser Uzmanı

*Arşiv Kayıt* : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, Nr. 527

*Kapak Görseli* : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Damat İbrahim Paşa, Nr. 479, 22[b]

*Kitap Tasarım* : Yüksel Yücel

*Baskı* : Matsis Matbaa A.Ş.
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Sefaköy - İstanbul
Tel: 0 (212) 624 21 11- Sertifika No: 75309

*Baskı Yeri ve Yılı* : İstanbul 2024

*Baskı Miktarı* : 1. Baskı, 1000 adet

**KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI**

Molla Hüsrev
Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü, *Mirkâtü'l-Vusûl - Mir'âtü'l-Usûl*

1. Fıkıh, 2. Fıkıh Usûlü, 3. Hanefî Fıkhı, 4. Osmanlı Hukuku, 5. Molla Hüsrev

ISBN: 978-975-17-5883-5 (Tk) / 978-975-17-5885-9 (2. c)



**T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı**
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
tuyek@ktb.gov.tr
www.yek.gov.tr

# MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
## İLÂ İLMİ'L-USÛL

# MİR'ÂTÜ'L-USÛL
## FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

## MOLLA HÜSREV'İN FIKIH USÛLÜ

(İNCELEME - ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

2. CİLT

MOLLA HÜSREV
(ö. 1480)

Çeviri ve Eleştirmeli Metin
**Davut İltaş**



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

# İÇİNDEKİLER

## فهرست

# MİR'ÂTÜ'L-USÛL
# FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

**MOLLA HÜSREV**

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

# مرآة الأصول
# في شرح مرقاة الوصول

مُلَّا خُسْرَوْ
رحمة اللّٰه عليه

# İKİNCİ RÜKÜN: SÜNNET

İkinci rükün, Sünnet'e mahsus olan konular hakkındadır. Musannif, Kitap ve Sünnet arasında ortak olan konuları bitirdikten sonra Sünnet'e mahsus olan konulara başladı.

5 **1. Sünnet'in Tanımı**

**Sünnet**, Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ya da takrirdir. Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, hadise mahsustur. Çünkü hadis denildiğinde bundan ancak kavlî sünnet anlaşılır. Metindeki *fiil* kelimesi, *söz* üzerine atfedilmiş olup fiilin ne olduğu açıktır. *Takrir* ise Hz. Peygamber'in, ümme-
10 tinin yaptığı bir fiili görmesi ya da söylediği bir sözü işitmesi ve buna karşı çıkmayıp susmasıdır. Bu susma, Hz. Peygamber'in, yaptığı şey konusunda yapanı onaylaması anlamına gelir.

**2. Vahyin Türleri**

Sünnet'in Hz. Peygamber'den sadır oluşu, vahiy yoluyla olduğu için önce
15 vahyin açıklanmasına ihtiyaç duyulmuş ve şöyle denilmiştir: Hz. Peygamber hakkında vahiy, iki türlüdür.

**2.1. Zâhir Vahiy**

Vahyin birinci türü, zâhir vahiydir. Bu da üç kısımdır:

*Birincisi*: Musannif buna şu sözüyle işaret etmiştir: Hz. Peygamber'in,
20 Cenab-ı Hak katından mübelliğ olduğunu kesin olarak bildiği bir melekten işittiği vahiydir. Bu, Ruhulemîn Cebrâîl *aleyhisselâm*ın lisanıyla ile Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir. Mesela Kur'an böyledir.

*İkincisi*: Musannif buna şu sözüyle işaret etmiştir: Veya söz olmaksızın meleğin işaretiyle onun yani Hz. Peygamber için açığa çıkan vahiydir. Mese-
25 la Hz. Peygamber'in, "*Ruhu'l-kuds, kalbime şöyle ilka etti: Hiçbir nefis rızkını tamamlamadıkça asla ölmeyecek.*" sözü böyledir.

*Üçüncüsü*: Musannif bu kısma ise şu sözüyle işaret etmiştir: Ya da Allah Teâlâ'nın ilhamıyla kesin olarak Hz. Peygamber'in kalbine doğan vahiydir. "*Allah'ın bir beşer ile konuşması ancak ya vahiy ile olur …*" (Şûrâ, 42/51))
30 sözüyle zâhir vahyin bu kısmının kastedildiği söylenmiştir. Yani Allah, nuruyla Hz. Peygamber'e göstermek suretiyle ilham yoluyla konuşur demektir.

## [الركن الثاني: السنة]

(الركن الثاني فيما يختصّ بالسنة) لـمّا فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصّة بالسنة.

### [تعريف السنة]

٥ (وهي) أي: السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قولٍ ويختصّ) أي: القول المنسوب إلى النبي عليه السلام (بالحديث) فإنه إذا أُطلق لا يُفهم منه إلّا السنة القولية (أو فعلٍ) -عطف على «قول»- وهو ظاهر (أو تقريرٍ) وهو أن يرى فعلًا أو قولًا صدر من أمته فلم ينكر عليه وسكت، وهو تقرير منه له عليه.

### [أنواع الوحي]

١٠ ولـمّا كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج إلى بيانه أوّلًا فقيل: (الوحي) في حقّه عليه السلام (نوعان).

### [النوع الأول: الوحي الظاهر]

**الأوّل**: (ظاهرٌ) وهو ثلاثة أقسام:

**الأوّل**: ما أشار إليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من مَلَكٍ يتيقّنه) أي: يعلم ذلك

١٥ المَلَكَ يقينًا (مُبَلِّغًا) من جناب الحقّ تعالى وتقدّس، وهو ما أنزل عليه[1] عليه السلام بلسان الروح الأمين عليه السلام كالقرآن.

**والثاني**: ما أشار إليه بقوله (أو وضح له) أي: للرسول (بإشارته) أي: إشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام {إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا}.

٢٠ وإلى **الثالث** بقوله (أو لاح لقلبه يقينًا بإلهام الله تعالى). **قيل**: هو المراد بقوله تعالى ﴿أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى، ٤٢/٥١] أي: إلهامًا بأَنْ أراه الله تعالى بنوره

---

١ د - عليه.

Nitekim bir başka âyette Allah Teâlâ "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmedesin diye*" (Nisâ, 4/105) buyurmuştur.

Bu üç kısmın tamamı, Hz. Peygamber'den olup ümmetinin tamamı hakkında hüccet teşkil eder ki, ümmetinin bu konuda kendisine uyması vâciptir. Velilerin ilhamında ise durum farklıdır. Çünkü velilerin ilhamı, başkası hakkında hüccet olmaz.

### 2.2. Bâtın Vahiy

Vahyin ikinci türü, bâtın vahiydir. Bu, (Hz. Peygamber'in) ictihâd ve nassın hükmünde teemmül yoluyla ulaştığı vahiydir.

Eş'arîler ve Mu'tezilenin ekserisi gibi bazıları vahyin bu kısmını mutlak olarak reddetmiştir.

Çünkü Hz. Peygamber, nas (Necm, 53/3-4) sebebiyle ancak vahiyden konuşur. Vahiyden anlaşılan ise Allah'ın, meleğin diliyle veya başka bir şekilde Hz. Peygamber'e ilkâ ettiği şeydir.

Diğer yandan ictihâdın hataya ihtimali olup ictihâd, hataya ihtimali bulunmayan delilden aciz olunması durumunda câizdir. Kesin vahyin varlığı sebebiyle de Hz. Peygamber'e nisbetle acziyet durumu söz konusu değildir.

Yine Hz. Peygamber'in ictihâd etmesi câiz olsaydı bu ictihâdına muhalefet etmek câiz olurdu. Çünkü muhalefetin câiz olması, -vâkıa mutâbık olma konusunda kesinliğin bulunmaması sebebiyle- ictihâdın sonuçlarındandır. Hz. Peygamber'e muhalefet ise icmâ ile bâtıldır.

*Birinci gerekçeye cevap*: Nassın anlamı, "Kur'an konusunda söylediği şeyler, hevasından sadır olmaz.", "Kur'an Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e vahyettiği vahiyden başka bir şey değildir." şeklindedir. Kabul edelim ki, nassın anlamı, Kur'an dışındakileri de kapsıyor. Fakat Hz. Peygamber ictihâd ettiğinde ictihâdla verdiği hüküm de vahiy olur, hevasından konuşma olmaz.

Ancak bu, tartışmaya açıktır. Çünkü bu takdirde Hz. Paygamber'in ictihâdıyla hüküm vermesi, vahiy olmaz, aksine vahiyle câiz olan bir şeyle sabit olan bir şey olur. Bu yüzden birinci gerekçeye verilecek doğru cevap, âyetin (Necm 53/3-4), sadece Kur'an olarak söylediklerini kapsadığı şeklindeki cevap ile yetinilmesidir.

كما قال تعالى ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء، ٤/١٠٥].

(والكل) من الأقسام الثلاثة (منه) أي: من النبي عليه السلام (حجّةٌ على الكل)[١] من أمته يجب عليهم اتباعه (بخلاف إلهام الأولياء)، فإنه لا يكون حجّةً على غيره.

## [النوع الثاني: الوحي الباطن]

(و) **النوع الثاني**: (باطنٌ، وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمّل في حكم النصّ.

(ومنعه بعضهم) مطلقًا كالأشاعرة وأكثر المعتزلة؛

**لأنه** لا ينطق إلّا عن الوحي بالنصّ، والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره؛

**ولأنّ** الاجتهاد يحتمل الخطأ، فلا يجوز إلّا عند العجز عن دليل لا يحتمله، ولا عجز بالنظر إلى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع؛

**ولأنه** لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته؛ لأنّ جواز المخالفة من لوازمه[٢] لعدم القطع بمطابقة الواقع، واللازم باطل بالإجماع.

**والجواب عن الأوّل**: أنّ معنى النصّ «ما يصدر نطقُه بالقرآن عن الهوى»، «ما القرآنُ إلّا وحيٌ يوحيه الله تعالى إليه». سلّمنا شموله لغيره، لكنه[٣] إذا كان متعبّدًا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضًا وحيًا، لا نطقًا عن الهوى.

**وفيه بحث**؛ لأنّ حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيًا؛ بل ثابتًا بما جاز بالوحي، فالصواب الاقتصارُ على المنع[٤].

---

١ ف ر: حجّة للكل.
٢ م ر د: من لوازمها.
٣ ف - معنى النصّ «ما يصدر نطقُه بالقرآن عن الهوى»، «ما القرآنُ إلّا وحيٌ يوحيه الله تعالى إليه». سلّمنا شمولَه لغيره لكنه.
٤ ف - وفيه بحثٌ، لأنّ حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيًا؛ بل ثابتًا بما جاز بالوحي، فالصواب الاقتصارُ على المنع.

*İkinci gerekçeye cevap*: Hz. Peygamber'in ictihâdının hata üzere bırakılma ihtimali yoktur. İctihâd ettiği konuda Allah tarafından düzeltilmeyip onaylanması, ictihâdının hatalı olma ihtimalini ortadan kaldırır. Bu, tıpkı senedi, ictihâd olan icmâ gibidir.

5 *Üçüncü gerekçeye cevap*: Hz. Peygamber'in ictihâdına muhalafet edilmesi, şayet hata üzere bırakılması câiz olsaydı mümkün olurdu. Hata üzere bırakılması câiz olmadığına göre, muhalefet edilmesi de câiz olmaz.

Mâlik, Şâfiî ve ehl-i hadisin geneli gibi diğer bir kesim ise Hz. Peygamber'in ictihâdını mutlak olarak câiz görmüştür. Ashabımızdan Ebû Yûsuf'un
10 görüşü de budur. Onlar bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir:

*Birinci gerekçe*: "*İbret alın ey basiret sahipleri!*" (Haşr, 59/2) âyetinin umumuna dâhil olması sebebiyle Hz. Peygamber'in de ictihâd etmesi vâciptir.

*İkinci gerekçe*: Davûd ve Süleyman *aleyhisselâm* gibi diğer peygamberlerden de ictihâdın vâki olmuş olmasıdır. Rivayet edildiğine göre bir kavmin
15 koyunları, bir grubun ekinlerini mahvetmiş, onlar da davalarını Davûd *aleyhisselâm*a getirmişlerdi. Davûd *aleyhisselâm*, koyunların ekin sahiplerine verilmesine hükmetti. Süleyman *aleyhisselâm* ise -o zamanlar on bir yaşındaydı- iki taraf için daha uygun olan başka bir hüküm verdi. Süleyman *aleyhisselâm* şöyle dedi: Ben, sütlerinden, yavrularından ve yünlerinden
20 faydalanmaları için koyunların ekin sahiplerine, ekinin de mahvedildiği günkü hale gelinceye kadar çalışmaları için koyun sahiplerine verilmesinin, sonra da karşılıklı olarak birbirlerine geri vermelerinin uygun olduğu görüşündeyim. Bunun üzerine Davûd *aleyhisselâm* "Hüküm, senin verdiğin hükümdür." dedi ve bu hükmü onayladı. İctihâd, diğer peygamberlerden
25 vâki olduğuna göre, Hz. Peygamber'den de vâki olur. Çünkü bu konuda peygamberler arasında ayırım yapan yoktur.

*Üçüncü gerekçe*: Hz. Peygamber, nasların illetlerini bilen birisidir. Nasların illetlerini bilen herkesin, illetin mevcut olduğu fer' konusunda amel etmesi gerekir ki, bu da ictihâd yoluyla olmaktadır.

30 *Dördüncü gerekçe*: Hz. Peygamber savaşlarla ve diğer birçok konuyla ilgili meselelerde ashabı ile istişarede bulunmuştur. Bu istişare, en uygun seçeneğin ortaya çıkması ve görüşün olgunlaşması için yapılmaktaydı. Şayet Hz. Peygamber bu istişareyi, ashabının gönüllerini kazanmak için yapmış olsaydı bu durumda onların görüşü doğrultusunda amel etmemiş olsa bu davranışı, on-
35 ların gönüllerini kazanmak olmaz, onları üzmek ve onlarla alay etmek olurdu.

**وعن الثاني**: أنّ اجتهاده لا يحتمل القرارَ على الخطأ، فتقريرُه على مجتهَدِه قاطعٌ للاحتمال كالإجماع الذي سنده الاجتهاد.

**وعن الثالث**: أنّ المخالفة إنما تجوز لو جاز القرارُ على الخطأ، فلمّا لم يجز لم تجز.

٥ (وجوّزه آخرون) مطلقًا كمالك والشافعي وعامة أهل الحديث، وهو مذهب أبي يوسف من أصحابنا، واستدلوا بوجوه:

**الأوّل**: أنّ الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر، ٥٩/٢].

**والثاني**: وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث

١٠ روي أنّ غنم قوم أفسدت زرعَ جماعةٍ، فتخاصموا عند داود عليه السلام، فحكم بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان وهو ابن إحدى عشرة سنةً غيرَ هذا أرفقُ بالفريقين فقال «أرى[1] أن تُدفع الغنمُ إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأوصافها، والحرثُ إلى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعودَ كهيئته يومَ أفسدت ثم يترادّون»، فقال داود عليه السلام «القضاءُ ما قضيتَ» وأمضى الحكم بذلك.

١٥ فإذا وقع من غيره يقع منه أيضًا؛ إذ لا قائل بالفصل.

**الثالث**: أنه عالم بعلل النصوص، وكل من هو عالم بها يلزمه العملُ في صورة الفرع الذي توجد فيه العلةُ، وذلك بالاجتهاد.

**الرابع**: أنه شاور أصحابه في كثير من الأمور المتعلّقة بالحروب وغيرها، ولا يكون ذلك إلّا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي؛[2] إذ لو كانت

٢٠ لتطييب قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك إيذاءً واستهزاءً، لا تطييبًا.

---

١ قوله «أرى» يمكن قراءته بشكل «أَرَى» وهو الظاهر من قول داود عليه السلام «القضاء ما قضيتَ»، ويمكن قراءته بشكل «أُرِيَ» بدلالة قوله تعالى ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء، ١٠٥/٤].

٢ وفي التلويح: ولتخيير الرأي. انظر: ٣١/٢.

Şayet onların görüşü doğrultusunda amel etmiş olsa, hiç şüphe yok ki, Hz. Peygamber'in görüşü daha kuvvetlidir. Bu durumda Hz. Peygamber'in nas bulunmaması halinde onların görüşü doğrultusunda amel etmesi câiz ise kendi görüşü doğrultusunda amel etmesi, evleviyetle câizdir. Çünkü kendi görüşü daha kuvvetlidir.

*Deriz ki*, bu gerekçeler, sadece Hz. Peygamber'in genel anlamda ictihâdının cevazına delâlet eder. Biz ise ileride geleceği üzere genel olarak ictihâd etmesinin câiz olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bunun mutlak olarak câiz olduğunu kabul etmiyoruz. Tartışma ise mutlak olarak ictihâd etmesinin cevazı konusundadır.

Bize göre tercihe şayan olan görüş şudur: Hz. Peygamber, önce inmesini ümit ettiği bir süre kadar birinci tür vahyi yani vahy-i zâhiri bekler sonra bekleme müddeti -bu da vahyin inmesini ümit ettiği ve hadisenin hükmünün fevt olmasından endişe ettiği kadar bir süredir- geçtikten sonra ikinci tür vahiyle yani ictihâdla amel eder. Çünkü Hz. Peygamber hakkında birinci tür vahiy asıldır, ikinci tür vahiy ise bunun halefidir. Halefe ise ancak asıldan aciz olma halinde başvurulur. Mesela suyu bulma ümidi olan kimsenin önce suyu araması, suyu bulma ümidi ortadan kalkmadıkça teyemmüm konusunda acele etmemesi gerekir.

Birinci tür vahiy yani vahy-i zâhir evlâdır. Çünkü her ne kadar hata üzerinde bırakılmasa da ikinci tür vahyin yani ictihâdın hatalı olması ihtimal dâhilindedir.

Hz. Peygamber'in ictihâd etmesinin câiz olduğu gönüşünde olanlar, ictihâdında hata etmiş olması konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Kimileri, hükümler konusunda kendisine ittibâ etmemizin emredilmiş olması gerekçesiyle hata etmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Şayet Hz. Peygamber'in ictihâdında hata etmesi câiz olsaydı, hata konusunda ona ittiba etmemiz emredilmiş olurdu. Hâlbuki ümmet, icmânın dayandığı deliller sebebiyle hata üzere ittifak etmekten korunmuştur.

Tercihe şayan olan görüş, Hz. Peygamber'in ictihâdında hata etmesinin câiz oluşudur. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Allah seni affetsin! Onlara niye izin verdin?*" (Tevbe, 9/43). Bu âyet, Hz. Peygamber'in onlara izin vermesi konusunda hata ettiğini gösterir. Ancak ictihâdında hata etmekle birlikte Hz. Peygamber'in bu hata üzere bırakılması düşünülemez. Aksine derhal bu hatasına dikkat çekilir. Çünkü az önce belirttiğimiz üzere hata üzerinde bırakılması, ümmetin hataya tâbi olması gibi bir sonuca götürür.

وإن عمل فلا شكّ أنّ رأيه أقوى، فإذا جاز له العملُ برأيهم عند عدم النصّ فبرأيه أولى؛ لأنه أقوى.

**قلنا**: هذه الوجوه إنما تدل على الجواز في الجملة -ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه- لا مطلقًا، والنزاع فيه.

٥ **(والمختار)** عندنا **(أنه عليه السلام ينتظر الأوّلَ)** يعني ينتظر الوحي الظاهر قدرَ ما يرجو نزوله **(ثمّ)** أي: بعد ما مضى مدّة الانتظار، وهي قدرُ ما يرجو نزولَه وخاف الفوتَ في الحادثة **(يعمل بالثاني)** يعني الاجتهاد؛ لأنّ الأوّل أصلٌ في حقّه، والثاني خلفٌ، ولا يُصار إلى الخلف إلّا بعد العجز عن الأصل كمن يرجو وجود الماء فعليه أن يطالبه ولا يعجّلَ بالتيمّم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء.

١٠ **(والأوّل)** يعني الوحي الظاهر **(أولى لاحتمال الثاني)** يعنى الاجتهاد **(الخطأَ وإن لم يُقَرَّر عليه)**.

القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده.

فمنهم من لم يجوّز؛ لأنا أُمِرْنَا باتّباعه في الأحكام، فلو جاز الخطأ عليه لكُنَّا مأمورين بالاتّباع في الخطأ، والأمّة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لأدلة ١٥ الإجماع.

**والمختار**: أنّ الخطأ يجوز لقوله تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة، ٩/٤٣]، فإنه يدل على أنه أخطأ في الإذن لهم، لكنّه لا يحتمل القرارَ على الخطأ؛ بل يُنَبَّهُ عليه في الحال لِمَا ذكرنا أنه يؤدّي إلى أمر الأمة باتباع الخطأ.

Bu açıklama ile şu itiraz[1] da boşa çıkmış olur: "Bu, hata üzere bırakılmaları câiz olmasına rağmen avâmın, müctehidlere ittibâ etmesinin vâcip olmasıyla nakzolunmuştur. Kaldı ki, biz, bunun hataya ittibâ edilmesinin emredilmesi gibi bir sonuca götüreceğini kabul etmiyoruz. Aksine biz bunun, *muhattie*nin kabul ettiği üzere amel bakımından doğru olan ya da *musavvibe*nin kabul ettiği üzere mutlak olarak doğru olan ictihâdla amel etmeye ittibânın emredilmesi gibi bir sonuca götüreceği görüşündeyiz."

Hz. Peygamber'in ictihâdı üzere bırakılması ve hatasına dikkat çekilmemesi ise ictihâdında kesin olarak isabet ettiğinin delilidir. Çünkü ictihâdı hatalı olsaydı, buna dikkat çekilir, uyarılırdı. Hatalı olduğu konusunda uyarılmadığına göre bu ictihâdının doğru olduğu anlaşılır ve artık ümmetin, onun ictihâdına muhalefet etmesi câiz olmaz. Diğer müctehidlerin ictihâdında ise durum farklıdır. Çünkü diğer müctehidlerin ictihâdının hatalı olması mümkün olduğu için bunların ictihâdına muhalefet edilmesi câizdir.

### 3. Hz. Peygamber'den Sadır Olan Sözlerle İlgili Konular

**Fasıl**: İhbar olsun inşâ olsun Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerle ilgili konular hakkındadır. Burada üzerinde durulması gerekli bazı konular vardır:

### 3.1. Sözün, Hz. Peygamber'e İttisal Keyfiyeti

Birinci konu, sözün Hz. Peygamber'e ittisal keyfiyeti hakkındadır.

#### 3.1.1. Mütevâtir Haber ve Sonucu

Sözün, Hz. Peygamber'e ittisali üç şekilde olur: Çünkü şayet muteber nesillerden her bir nesilde sözü nakleden râviler -bu birinci, ikinci ve üçüncü nesildir- aklın, zatî imkân açısından bakıldığında mümkün görse de âdeten yalan üzere bir araya gelmelerini yani birleşmelerini, mümkün görmediği bir topluluk ise bu ittisal, kâmildir. Aklın, âdeten yalan üzere birleşmelerini mümkün görmemesi, haber verenlerin her birinin kesin bir şekilde bilmesinin, haber verenlerin adedinin sayılamamasının, adil olmalarının ve bulundukları bölgelerin uzak olmasının şart olmasından dolayı değildir.

1 Bu itiraz, *el-Muğnî* şârihi Kâânî'ye aittir.

فاندفع بهذا التقرير ما قيل:[١] «هذا منقوض بوجوب اتباع العوامّ المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ، على أنا لا نسلّم أنه يؤدّي إلى الأمر باتّباع الخطأ؛ بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صوابٌ عملًا كما هو مذهب المخطِّئة، أو صوابٌ مطلقًا كما هو مذهب المصوِّبة».

٥ (فالاستمرار) أي: استمرارُ الرسول على اجتهاده وعدمُ التنبيه على خطئه (دليل الإصابة) في اجتهاده (يقينًا)، فإنه لو كان خطأ لنُبِّهَ عليه، فلمّا لم يُنَبَّه عُلم أنه صواب، (فلا يجوز مخالفته) أي: مخالفة الأمّة اجتهادَه (بخلاف اجتهاد غيره)، فإنه لـمّا جاز كونه خطأ جاز مخالفته.

## [فصل: في أقوال النبي عليه السلام وما يتعلق بها من المباحث]

١٠ (فصل فيما يتعلّق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام إخبارًا كان أو إنشاءً، (وفيه أبحاث).

### [المبحث الأول: في كيفية اتصال القول بالنبي عليه السلام]

**البحث** (الأوّل: في كيفية اتصاله) أي: القول (بالنبي عليه السلام).

### [الأول: الخبر المتواتر وحكمه]

١٥ (وهو) أي: اتصاله به بوجوه ثلاثة؛ لأنه إمّا (كاملٌ إن كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعتبرة، وهي القرن الأوّل والثاني والثالث (قومًا لا يجوّز العقل تواطؤَهم) أي: توافقهم (على الكذب عادةً) وإن جوّزه نظرًا إلى الإمكان الذاتي. وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد، ولا لعدم إحصاء عدد المتواترين، ولا لعدالتهم، ولا لتباين أماكنهم،

---

١ القائل هو القاءاني شارح المغني.

Zarurî bilgi oluştuğu için bunların hiçbiri şart değildir. Her ne kadar haber verenlerin bazıları sayıyı ve diğer şeyleri bilmeksizin mukallit, zanna dayanan ya da rastgele konuşan kimseler olmuş olsalar da sayıları sınırlı ve kâfir olmakla birlikte krallarının öldüğünü haber vermelerinde olduğu
5 gibi haber verenler kâfir olsalar da hacıların kendilerini hacdan alıkoyan bir olayın olduğunu haber vermelerinde olduğu gibi bir yerde toplanmış olsalar da verdikleri haberle zarurî bilgi oluşur. İttisalin kâmil olduğu bu kısım, râvilerinin tek tek birbirini izlemesinden dolayı *mütevâtir* diye isimlendirilir.

Mütevâtir haber, zarurî olarak yakîn ifade eder. Bu yüzden şer'î konu-
10 larda mütevâtir haberi inkâr eden tekfir olunur. Mesela Kur'an'ın, beş vakit namazın, namazların rekâtlarının ve secdelerinin, zekâtın miktarlarının ve benzeri konuların nakli böyledir.

Sümeniyye[1] ve Berâhime[2] ise mütevâtir haberin sadece zan ifade ettiği görüşündedir. Bu görüş, aklın açık bir şekilde gerektirdiği hükmü inkâr et-
15 mek demektir. Bunu söyleyen kişi, tıpkı apaçık olan şeyi inkâr eden Sofistler gibi sefihtir, neden yaratıldığını, dinini ve dünyasını, annesini ve babasını bilmiyor demektir.

Mütevâtir haber, Ka'bî,[3] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin aksine zarurî olarak yakîn ifade eder. Çünkü mütevâtir habe-
20 rin yakîn ifade ettiği vicdan ile bilindiği için iki öncülün bulunmasına bağlı değildir. Diğer yandan mütevâtir haberin bilgisi, mesela çocuklar gibi nazar ve istidlâle ehil olmayanlar açısından da hâsıl olur.

Onların bu konudaki *birinci gerekçe*si şudur: Mütevâtir haber şu şekilde iki öncülün bulunmasına ihtiyaç duyar: "Mütevâtir haber, şu özelliklere
25 sahip bir topluluğun hissî bir şey hakkında verdiği haberdir.", "Böyle olan her haber doğrudur."

*İkinci gerekçe*leri ise şudur: Şayet mütevâtir haberin bilgisi, zarurî olmuş olsaydı, bunun zarurî oluşu bilinirdi. Çünkü bilmeyi bilme ve bilmenin keyfiyetini bilme, bilmenin sonucu olup daha genel anlam itibariyle açıktır.

---

1 **Sümeniyye:** Klasik kaynaklara göre Hindistan'daki dini fırkalardan biridir. Âlemin kıdemini savunan, nazar ve istidlâli reddeden, sadece beş duyunun bilgisini kabul eden bir fırkadır. Bk. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 346.

2 **Berâhime:** Klasik kaynaklara göre Hindistan'daki dinî fırkalardan biridir. Peygamberliği inkâr eden bir fırkadır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 95.

3 **Ka'bî:** Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931). Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden olup Ka'biyye denilen fırkanın reisidir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 45; Bebek, Adil, "Kâ'bî", *DİA*, 24/27.

لحصول العلم الضروري وإن كان البعض مقلّدًا أو ظانًّا أو مجازفًا بدون العلم بالعدد وغيره[١] وعندَ انحصارهم وكفرهم كإخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كإخبار الحجّاج عن واقعة صَدَّتْهُمْ[٢،٣] (ويسمّى) هذا القسم الكامل الاتّصال (المتواترَ) لتتابع رواته واحدًا بعد واحد.

٥ (وهو) أي: المتواتر (يفيد اليقينَ) فيُكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوات ونحو ذلك.

وقالت السُّمَنِيَّةُ[٤] والبراهمةُ:[٥] لا يفيد إلّا الظنّ، وهو إنكار لِمَا يقتضيه صريح العقل، وقائله سفيه لا يعرف خِلقتَه ممّا هو ودينَه ودنياه وأمَّه وأباه كالسوفسطائية المنكرة للعِيان.

١٠ (بالضرورة)؛ لأنه لا يفتقر إلى توسيط المقدمتين بالوجدان؛ ولأنه يحصل لمن لا يتأتّى منه النظرُ والاستدلالُ كالصبيان خلافًا للكعبي[٦] وأبي الحسين البصري وإمام الحرمين.

**لهم أوّلًا**: أنه يحتاج إلى توسيط المقدمتين نحو «إنّه خبر جماعة كذا عن[٧] محسوس»، و«كل ما هو كذلك فهو صدق».

١٥ **وثانيًا**: أنه لو كان ضروريًّا لعُلم ضروريته؛ لأنّ العلم بالعلم وبكيفيته لازمٌ بيّنٌ بالمعنى الأعمّ.[٨]

---

١ ر د - بدون العلم بالعدد وغيره.
٢ ف - وعند انحصارهم وكفرهم كإخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كإخبار الحجّاج عن واقعة صدّتهم.
٣ وفي هامش م: منعت عن حجّ، «منه».
٤ السمنية: من أصناف الكفرة قبل الاسلام السوفسطائية المنكرة للحقائق، ومنهم السمنية القائلون بقدم العالم مع إنكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم أنه لا يعلم شيء إلّا من طرق الحواس الخمس. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٣٤٦.
٥ البراهمة: فرقة من الهند الذين ينكرون النبوات. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٣/٩٥.
٦ الكعبي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م)، كان من أعيان المعتزلة، وكان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبية»، وهو صاحب مقالات. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/٤٥.
٧ ف - عن.
٨ ر د - بالمعنى الأعمّ.

*Birinci gerekçenin cevabı*: Mütevâtir haberin bu şekilde iki öncüle ihtiyaç duyduğunu kabul etmiyoruz. Aksine vicdan ile bilinen mütevâtirin bu şekilde iki öncüle ihtiyaç duymadığıdır. Bu şekilde iki öncülden oluşan bir kıyas oluşturulmasının imkân dâhilinde olması ise tıpkı kıyası beraberinde olan önermelerde olduğu gibi mütavatirin buna ihtiyaç duymasını gerektirmez.

*İkinci gerekçenin cevabı*: Biz, bilmenin keyfiyetinin bilinmesinin, bilmenin sonucu ve açık olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bir şeyin bilinmesinden, o şeyin sıfatının da bilinmesi sonucu çıkmaz. Bunun böyle olduğu kabul edilse bile zarurî olan şeyin sonucunun da zarurî olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü zarurî olan şeyin sonucunun da zarurî olması, araya öncülün (melzumun) girmesine bağlıdır.

### 3.1.2. Meşhur Haber ve Sonucu

Ya da birinci nesilde değil de tâbiûn dönemi olan ikinci nesilde ve tebe-i tâbiîn dönemi olan üçüncü nesilde râvileri, bu şekilde yani aklın yalan üzerinde birleşmelerini âdeten mümkün görmediği bir topluluk olursa bu ittisalde şeklen bir şüphe bulunur. Aksine bu haber birinci nesil açısından haber-i vâhiddir. Bu yüzden her ne kadar ikinci ve üçüncü nesilde âlimlerin bu haberi kabulle karşılamış olmaları sebebiyle mâna açısından şüphe bulunmasa da bu haberde şeklen ittisalin bulunmama şüphesi vardır. Sadece mâna açısından ittisalin kâmil olduğu bu kısım, *meşhur* diye isimlendirilir.

Bu yani meşhur haber, *tuma'nînetü'z-zan* ifade eder. *Tuma'nîne*, idrak ettiği şey hakkında nefiste ziyade yerleşme ve sakinleşmenin hâsıl olmasıdır. Şayet gördükten sonra Mekke'nin varlığı konusunda yakîn sahibi olan kişi için yakînin artmasının hâsıl olmasında olduğu gibi idrak olunan şey, yakînî bir şey ise nefsin itmi'nânı, yakînin artması ve kâmil hale gelmesidir. Allah'ın, İbrâhîm *aleyhisselâm*dan hikâye ederek söylediği "*Kalbimin mutmain olması için*" (Bakara, 2/260) sözüyle buna işaret edilmiştir. Şayet idrak olunan şey, zannî bir şey ise bu durumda da nefsin itmi'nânı, neredeyse yakînin tanımına dâhil olacak şekilde zan tarafının ağır basmasıdır. İşte burada tuma'nîne ile kastedilen budur. Bu da sonuçta nefsin, ilk nesilden sonra ortaya çıkan şöhret sebebiyle haberin aslının âhad olduğu düşüncesinden kaynaklanan tereddütten kurtulup sükuna ermesidir. Dolayısıyla meşhur haberi inkâr eden tekfir olunmaz, aksine dalâlete nispet edilir.

**والجواب عن الأوّل**: أنا لا نسلّم الاحتياج؛ بل المعلومُ بالوجدان عدمُه، وإمكانُ التركيب لا يستدعي الاحتياجَ كما في قضايا قياساتُها معها.

**وعن الثاني**: أنا لا نسلّم أنّ العلم بكيفية العلم لازمٌ بيّنٌ؛ إذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعورُ بصفته. ولو سلّم فلا نسلّم[١] أنّ لازم الضروري ضروريٌّ لاحتياجه ٥ إلى توسيط الملزوم.

## [الثاني: الخبر المشهور وحكمه]

(و) إمّا (فيه) أي: في ذلك الاتصال (شبهةٌ صورةً إن كانت) الرواة (كذلك) أي: قومًا لا يجوّز العقل تواطؤَهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين، (لا) في القرن (الأوّل)؛ بل يكون فيه ١٠ خبر الواحد، ولذا كان فيه شبهةُ عدم الاتصال صورةً وإن لم يكن معنًى لتلقّي العلماء إيّاه في القرن الثاني والثالث بالقبول. (ويسمّى) هذا القسم الكامل معنًى فقط (المشهورَ).

(وهو) أي: المشهور (يفيد طمأنينةَ الظنّ)، وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرَك يقينًا فاطمئنانُها زيادة اليقين وكمالُه كما ١٥ يحصل للمتيقِّن بوجود مكة بعد ما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة، ٢/٢٦٠]. وإن كان ظنيًّا فاطمئنانُها رجحانُ جانب الظنّ بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين، وهو المراد ههنا. وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحادَ الأصل بسبب الشهرة الحادثة، فلا يُكفَر جاحده؛ بل يُضلَّل.

---

١ ر – فلا نسلّم.

### 3.1.3. Âhâd Haber ve Sonucu

Ya da râviler, böyle değilse yani râviler, son iki nesilde aklın yalan üzere birleşmelerini mümkün görmediği bir topluluk değilse haberin ittisalinde şeklen ve mânen şüphe vardır. Mütevâtir ve meşhur olmadıkça birden fazla kişi rivayet etmiş olsa da bu kısım ıstılahta *haber-i vâhid* diye isimlendirilir.

Bu yani haber-i vâhid, nakleden ve nakledilende ileride açıklanacak muteber birtakım şartlarla Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delili sebebiyle ameli ve galip zannı gerektirir.

*Kitap'tan delili*, Allah Teâlâ'nın "*Onlardan her bir fırkadan bir grup dinde tefakkuh için ve kavimleri kendilerine döndüklerinde onları uyarmak için geri kalsalardı ya…*" (Tevbe 9/122) sözüdür. Bu âyet konuya iki şekilde delâlet eder:

*Birincisi*: Allah Teâlâ, tefakkuh eden topluluğa inzarı emretmiştir. *İnzar* ise ilme ve amele davet etmektir. Çünkü *levlâ* kelimesinden anlaşılan teşvik etme, emir anlamı içermektedir. Şayet haber-i vâhid, ameli ifade etmemiş olsa buradaki emrin bir anlamı kalmaz. *Tâife* kelimesi, daha sahih olan görüşe göre bir kişiyi de içerir. *Tâife* kelimesinin bir kişiyi içermeyip birden fazla kişiyi içerdiği kabul edilse bile ittifakla tevâtür derecesinde bir sayıyı gerektirmez.

*İkincisi*: Âyetteki لعل, *tereccî* için olup bunun Allah hakkında düşünülmesi imkânsızdır. Bu yüzden *tereccî*nin lazımı olan bir anlama hamledilir ki, bu da kesin taleptir. Dolayısıyla ameli terk etmekten sakınılmasının vâcip kılınması, amelin vâcip olmasını gerektirir.

*Sünnet delili*: Hz. Peygamber, ashabından birtakım kişileri, insanlara hükümleri ve bu hükümleri kabul etmelerinin vâcip olduğunu tebliğ etmeleri için uzak yerlere gönderiyordu. Yine Hz. Peygamber, hediye konusunda Berîre'nin[1] haberini, sadaka ve daha sonra da hediye konusunda Selmân'ın[2] haberini ve hediyeler konusunda Ümmü Seleme'nin[3] haberini ve meliklerin kendisine gönderdiği hediyeler konusunda hediye getiren elçilerin sözlerini kabul etmiştir.

1 **Berîre:** Hz. Âişe'nin azat ettiği cariyedir. Benî Hilâl'den birinin cariyesi iken Hz. Âişe'ye sattılar, o da Berîre'yi azat etti. Berîre, evli iken azat olunca Hz. Peygamber evlilik konusunda onu muhayyer bırakmış, o da kocasından ayrılmıştır. Hicrî 60 yılları civarında vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1795; Âşıkkutlu, Emin, "Berîre", *DİA*, 5:503-504.

2 **Selmân:** Ebû Abdillah Selmân el-Fârisî. İran asıllı meşhur sahâbîdir. Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarında vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 643; Hatiboğlu, İbrâhîm, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, 36/441-443.

3 **Ümmü Seleme:** Hind binti Ebî Ümeyye (ö. 62/681). Hz. Peygamber'in eşlerindendir. Daha önce Ebû Seleme ile evliydi. O ve kocası Habeşistan'a hicret eden kişilerdendir. Kocasının ölümünden sonra Hz. Peygamber onu nikâhlamıştır. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1920; Kandemir, M. Yaşar, "Ümmü Seleme", *DİA*, 42/328-330.

## [الثالث: خبر الواحد وحكمه]

(و) إمّا فيه شبهةٌ (صورةً ومعنًى إن لم تكن) الرواة (كذلك) أي: قومًا لا يجوّز العقل تواطؤَهم على الكذب في القرنين الأخيرين، (ويسمّى) هذا القسم في الاصطلاح (خبرَ الواحد) وإن رواه أكثر من واحد ما لم يتواتر أو يشتهر.

٥ (وهو) أي: خبر الواحد (يوجب العملَ وغلبةَ الظنّ بشرائط) معتبرة (في الناقل والمنقول) وسيأتي بيانها،

(بالكتاب) وهو قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة، ٩/١٢٢]، وله توجيهان:

**الأوّل**: أنه أمر الطائفة المتفقّهةَ بالإنذار، وهو الدعوة إلى العلم والعمل؛ لأنّ التخضيض

١٠ المستفادَ من «لولا» يتضمّن الأمر، فلولا إفادته العملَ لم يكن الأمر مفيدًا. و«الطائفة» تتناول الواحد في الأصحّ. ولو سلّم فلا يلزم حدّ التواتر بالإجماع.

**الثاني**: أنّ «لعلّ» للترجّي وهو على الله تعالى محالٌ، فحُمل على لازمه، وهو الطلب الجازم، فإيجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل.

(والسنةِ) فإنه عليه السلام كان يرسل الأفرادَ من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام

١٥ وإيجابِ قبولها على الأنام، وإنه عليه السلام قَبِلَ خبرَ بَرِيرَةَ[١] في الهديّة، وخبرَ سلمان[٢] في الصدقة ثم في الهديّة، وخبرَ أمّ سلمة[٣] في الهدايا، وقولَ الرُسُل في هدايا الملوك على أيديهم وغير ذلك.

---

١ بريرة: هي مولاة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، كانت مولاة لبعض بني هلال فكاتبوها ثم باعوها من عائشة، وعتقت تحت زوج فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلّم. توفيت حولي ٦٠ هـ. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٧٩٥/٤.

٢ سلمان: هو أبو عبد الله سلمان الفارسي، صحابي، يقال إنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أصله من فارس، مات في آخر خلافة عثمان رضي الله عنه. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٦٣٤/٢.

٣ أم سلمة: هي هند بنت أبي أمية، أم سلمة زوج النبي عليه السلام (ت. ٦٢هـ/٦٨١م)، وكانت قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت أبي سلمة بن عبد الأسد، وكانت هي وزوجها أبو سلمة أوّل من هاجر إلى أرض الحبشة. تزوّج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة بعد وفاة زوجها. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٩٢٠/٤.

*İcmâ delili*: Sahâbe ve tâbiûn, *-Allah hepsinden razı olsun-* sayılamayacak kadar çok olayda haber-i vâhidle istidlâlde bulunmuş ve amel etmişlerdir. Bu da yaygınlık kazanmış ve kimse tarafından inkâr olunmamıştır. Bu yaygınlık, tıpkı sarih sözleri gibi ittifakları sebebiyle kesin olarak âdete dayalı ilmi gerektirir. İşte bu, kadr-i müşterekin tevâtürüyle nakledilen icmâ ile istidlâl olup haber-i vâhidle istidlâlde bulunma değildir ki, devir söz konusu olsun.

*Aklî delil*: İki kişi tarafından yapılan şehâdet, -kayırma ve buğzetmeden dolayı töhmete açık olmasına ve masum birinden sâdır olan bir haber olmamasına ve haber veren şahit güvenilir olmakla da meşhur olmamasına rağmen- ameli gerektirdiğine göre -öyle ki, hâkim, âdil beyyineden sonra hüküm vermeyecek olsa fâsık olur- rivayetin ameli gerektirmesi evleviyetle sabit olur. Rivayet konusundaki maslahatın umumî oluşu, şehâdete çokça ihtiyaç duyulması ile çatışır. Aynı şekilde yalan söylemesi, dini ve aklı açısından yasak olduğu için râvinin adâleti, doğruluk tarafını ağır bastırır ve haber-i vâhid zann-ı galip ifade eder. Dolayısıyla kıyasta olduğu gibi hatta kıyastan evlâ bir şekilde ameli gerektirir. Çünkü kıyastan farklı olarak haberin aslında şüphe bulunmaz, aksine şüphe, haberin sonrakilere ulaşma yolundadır.

Bir görüşe göre haber-i vâhid, lâzımın yani ilmin bulunmamasından dolayı ameli de gerektirmez. *Bil ki*, Allah Teâlâ'nın "*Bilgin olmayan şeyin peyine düşme.*" (İsrâ, 17/36) ve "*Onlar, sadece zanna tâbi oluyorlar.*" (En'âm, 6/116) sözlerinin zâhiri, amelin ilmi gerektirdiğine delâlet eder. Bu yüzden bir grup âlim, lâzımın yani ilmin bulunmamasından dolayı melzumun yani amelin de bulunmaması gerekçesiyle haber-i vâhidin ameli gerektirmediği görüşündedir.

Diğer bir görüşe göre ise melzumun bulunması yani ameli gerektirmesi sebebiyle haber-i vâhid, ilmi de gerektirir.

*Deriz ki*, biz amelin kat'î ilmi gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Nasıl gerektirsin ki! Zanna tâbi olmak, birtakım delillerle sabittir. Birinci görüşün gerekçesi olan iki âyetin de şahıslar ve zamanlar açısından umûmu yoktur. Şöyle ki, *ilim*, kesin olsun olmasın bazen *idrak* anlamında kullanılır. *Zan* da bazen *vehim* anlamına gelir. Dolayısıyla âyette zemmedilen zannın bu anlamda olması mümkündür.

(والإجماعِ)، فإنّ الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تُحصى، وشاع ذلك ولم يُنكَر، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح. وهذا استدلال بالإجماع المنقول بتواتر القدر المشترك، لا بأخبار الآحاد حتى يدورَ.

٥ (والمعقولِ)، فإنّ الشهادة مع أنها مظنّة للتهمة بالتحابّ والتباغض وليست إخبارًا عن معصوم ولا المخبِرُ مشهورًا بالثقة إذا أوجبت العمل، حتى لو لم يقض بعد البيّنة العادلة كان فاسقًا، فالروايةُ أولى. وكثرة الاحتياج إلى الشهادة يعارضها عمومُ مصلحة الرواية. وأيضًا عدالة الراوي ترجّح جانبَ الصدق لكون الكذب محظورَ دينه وعقلِه، فيفيد غلبةَ الظنّ، فيوجب العملَ كما في القياس؛ بل أولى؛ إذ لا شبهة في الأصل هنا؛

١٠ بل في طريق الوصول.

(وقيل: لا يوجب العملَ أيضًا). **اعلم** أنّ ظاهر قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء، ١٧/٣٦] ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام، ٦/١١٦] يدل على استلزام العمل للعلم. فذهب طائفة إلى أنه لا يوجب العمل أيضًا (لانتفاء اللازم) وهو العلم، فينتفي الملزوم وهو العمل.

١٥ (وقيل: يوجب العلمَ أيضًا لوجود الملزوم) وهو العمل.

**قلنا**: لا نسلّم استلزام العمل للعلم القطعي. كيف، واتّباعُ الظنّ قد ثبت بالأدلة. ولا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان، على أنّ العلم قد يستعمل في الإدراك جازمًا كان أو غيرَ جازم. والظنّ قد يكون بمعنى الوهم، فيجوز أن يكون في الآية بذلك المعنى.

### 3.2. Râvinin Şartları

İkinci konu, râvinin şartları hakkındadır ki, bu şartlardan biri bulunmadığında râvinin rivayeti kabul edilmez. Râvide bulunması gereken bu şartlar dört tanedir:

#### 3.2.1. Akıl

*Birinci şart*, kâmil akıl olup bu da bâliğ kişinin aklıdır. Bu şart, ileride ehliyetin açıklanması konusunda detaylı olarak ele alıncaktır. Buna göre ma'tûhun ve çocuğun haberi kabul edilmez. Ma'tûhun haberinin kabul edilmemesinin nedeni açıktır. Çocuğun haberinin kabul edilmemesinin nedeni ise şudur: Çocuk, zabt sahibi olup temyiz gücü tam olsa da bazen kendi hakkında bir günahın olmadığını bilmesinden dolayı yalan söylemekten çekinmez.

#### 3.2.2. İslam

*İkinci şart*, İslam yani râvinin müslüman olmasıdır. İslam, tahkîk-i îmandır. Nitekim iman da İslam'ı tasdikdir. Bu da iki türlüdür:

*Birincisi*, müslümanlar arasında yetişmesi, anne-babasına ya da dârulislâma tâbi olması sebebiyle zâhir İslam'dır.

*İkincisi* ise beyânla sabit olan kâmil İslam'dır. Bunun en üst derecesi, kişinin, Hz. Peygamber'in getirdiği tüm şeylerin ayrıntılarını tasdik ve ikrar konusunda ayrıntılı beyânıdır. En alt derecesi ise ayrıntıya girmeksizin Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi tasdik konusunda icmâlî beyândır.

İslâm'ın birinci türü,[1] hadisten dolayı[2] cemaatle namaz kılmada olduğu gibi emâresi açığa çıkmadıkça muteber değildir. Bu yüzden Muhammed, müslüman anne-baba yanında yetişmiş küçük kız hakkında şöyle demiştir: "Bülûğa erdiğinde kendisine Allah'a ve sıfatlarına inanıp inanmadığı sorulduktan sonra inandığını söylemezse kocasından bâin talakla ayrılır." Aksine bu konuda muteber olan ikincinin ikincisidir (icmâlî beyân). Zira ayrıntılı olarak beyânın şart koşulması, sıkıntıya yol açar. Bundan dolayı Allah'a inanıp inanmadığı sorulduğunda "Evet" demesiyle yetinilir.

---

1 **Minhuvât:** Bu, müslümanlar arasında doğup büyümesiyle ve ebeveynine tebeiyyetle hâsıl olan imandır.

2 Bu hadis "*Bir kimsenin cemaate katılmayı alışkanlık haline getirdiğini görürseniz onun mümin olduğuna şahitlik edin*" veya "*Kim bizim bu kıldığımız namazı kılar, kıblemize yönlelir ve kestiğimizi yerse onun mümin olduğuna şahitlik edin.*" hadisidir.

## [المبحث الثاني: شرائط الراوي]

**البحث**[1] (الثاني: في شرائط الراوي) التي إذا فُقِد واحدٌ منها لا تُقبل روايته، (وهي أربعة).

### [الشرط الأول: العقل]

**الشرط الأوّل**: (العقل الكامل، وهو عقل البالغ) على ما يأتي في بيان الأهلية إن شاء الله تعالى، فلا يُقبل خبر المعتوه والصبي. أمّا المعتوه فظاهر. وأمّا الصبي فإنه وإن كان ضابطًا كاملَ التمييز ربّما لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه.

### [الشرط الثاني: الإسلام]

(و) **الشرط الثاني**: (الإسلام)، وهو تحقيق الإيمان كما أنّ الإيمان تصديق الإسلام وهو نوعان:

**الأوّل**: ظاهر بنشوئه بين المسلمين وبتبعية الأبوين أو الدار.[2]

**والثاني**: كامل يثبت بالبيان. وأعلاه البيان تفصيلًا بتصديق تفاصيل جميع ما أتى به النبي عليه السلام والإقرار به، وأدناه البيان إجمالًا بتصديق جميع ما أتى به بلا تفصيل.

ولا عبرة **للأوّل**[3] إلّا أن يظهر أماراته كالصلاة بالجماعة للحديث،[4] ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في صغيرة بين مسلميْن إذا لم تَصِفْ بعد الاستيصاف حين أدركت «تَبِينُ من زوجها»؛ بل **لثاني** الثاني، فإنّ في اشتراط التفصيل حرجًا، ولذا اكتفي بعد الاستيصاف بـ«نعم».

---

١ ر: والبحث.

٢ ف: والدار.

٣ وفي هامش م: وهو الإيمان الحاصل بنشوه بين المسلمين وبتبعية الأبوين، «منه».

٤ وهو قوله عليه الصلاة والسلام {إِذَا رَأَيْتُم الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْجَمَاعَةَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ} أو قوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ}.

İşte bu yüzden musannif, İslam konusunda şöyle demiştir: İslam, velev ki icmâlî bir şekilde olsa bile Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi kalb ile tasdik ve dil ile ikrardır. Râvinin müslüman olmasının şart olması, küfrün yalanı gerektirmesi sebebiyle değildir. Çünkü yalan, bütün dinlerde haramdır. Aksine bunun şart olması, kâfirin taassubu sebebiyle dini yıkmaya çalışmasıdır. İşte bu yüzden din ile ilgili konularda kâfirin sözü reddedilir.

### 3.2.3. Zabt

Üçüncü şart, râvinin zabt sahibi olmasıdır. Bu da dört anlamın toplamından ibarettir:

*Birincisi*, hakku's-semâ: Yani râvinin, sözden hiçbir şey kaçmayacak şekilde sözü, olduğu gibi işitmesidir.

*İkincisi*, fehmü'l-mâna: Râvinin, mâna ile rivayet edebilmesi için sözü tam olarak anlamasıdır. Kur'an'da ise durum bunun aksinedir. Çünkü Kur'an'ın mânasını tam olarak anlaması şart değildir. Zira Kur'an konusunda muteber olan, mu'ciz olan nazmıdır ki, özel birtakım hükümler, bu nazımla ilgilidir. Sünnette gözetilen maksat ise mânasıdır. Öyle ki, şayet râvi, tüm gücünü sarf edip sünnetin lafzını ezberlerse bu durumda sünnetin lafzı da hüccet olur.

*Üçüncüsü*, hıfzu'l-lafz: Râvinin tüm çabasını sarf ederek lafzı ezberlemesidir.

*Dördüncüsü*, murakabedir: Yani râvinin işittiği hadisi, edâ edeceği zamana kadar ezber konusunda sebat göstermesidir.

Kim kendisini hakir görür, kendisini işittiği hadisi tebliğe ehil görmez ve zabta ilişkin bu konulardan birinde yetersiz olur da Allah'ın yardımına dayanarak rivayette bulunursa onun bu rivayeti kabul edilmez. Zabtın şart koşulması, rivayet konusunda isabet tarafının ancak bunlarla ağır basması sebebiyledir. Zira yanılma ihtimalinin bulunması sebebiyle zabta ilişkin bu hususlar bulunmaksızın haberin doğruluğu konusunda bir zan oluşmaz.

Zabt, zâhir ve bâtın olmak üzere iki türlüdür: *Zâhir zabt*, sözün dil açısından mânasının zabtı olup burada şart olan zabt, budur. Bu yüzden yaratılış itibariyle ya da gevşekliğinden dolayı çok hata yapan dalgın râvinin (*muğaffel*) haberi, kıyasa uygun olsa da hüccet olmaz. *Batın zabt* ise sözün mânasının fıkıh açısından yani şer'î hükmün kendisiyle ilgili olması açısından zabtı olup kâmil anlamda zabt budur. İşte bu yüzden (muâraza halinde) fıkıhla maruf olmayan râvinin rivayeti, fıkıhla maruf râvinin rivayetine göre noksandır, tercih edilmez.

ولذا قال: (وهو التصديقُ) بجميع ما جاء به النبي بالقلب (والإقرارُ) به باللسان (ولو إجمالًا). وإنما اشترط الإسلام، لا لأنّ الكفر يقتضي الكذب؛ لأنه حرام في جميع الأديان؛ بل لأنّ الكافر ساعٍ في هدم الدين تعصّبًا، فيردّ قوله في أموره.

## [الشرط الثالث: الضبط]

٥ (و) **الشرط الثالث**: (الضبط، وهو) مجموع معان أربعة:

**الأول**: (حقّ السماع) أي: سماع الكلام كما هو حقّه بأن لا يفوت منه شيء.

(و) **الثاني**: (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لإمكان أن ينقله بالمعنى بخلاف القرآن، فإنّ فهم تمام معناه ليس بشرط؛ إذ المعتبر في حقّه نظمه المعجز المتعلّق به أحكام مخصوصة، والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان ١٠ حجّة.

(و) **الثالث**: (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له.

(و) **الرابع**: (المراقبة) أي: الثبات على الحفظ إلى حين الأداء.

فمن ازْدَرَى نفسه ولم يرها أهلًا للتبليغ فقصّر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يُقبل. وإنما اشترط الضبطُ؛ لأنّ طرف الإصابة لا يترجّح إلّا به، فلا يظنّ بصدق الخبر ١٥ دونَه لاحتمال السهو.

وهو نوعان: ظاهرٌ وباطنٌ. **(وظاهره ضبط معناه)** أي: الكلام (لغةً، وهو الشرط) ههنا، ولهذا لم يكن خبر المغفَّل خِلقةً أو مساهلةً حجّةً وإن وافق القياس. **(وباطنه ضبطه)** أي: ضبط معنى الكلام (فقهًا) أي: من حيث تعلّق الحكم الشرعي به (وهو الكامل)، ولهذا قصرت روايةُ من لم يُعرف بالفقه عن رواية من عُرف به.

### 3.2.4. Adâlet

Dördüncü şart, adâlettir. *Adâlet*, din ve gidişatta istikamet üzere olmaktır. Netice itibariyle adâlet, sahibini takvaya ve murûete sarılmaya ve bidati terk etmeye sevkeden, nefiste kök salmış olan bir keyfiyettir ki, bununla doğruluk tarafının ağır bastığına istidlâlde bulunulması mümkün olur.

Adâlet, iki kısma ayrılır: Birincisi, günahlara engel olan zâhiren müslüman olmakla ve mutedil bir akılla sabit olan *kâsır adâlet*, ikincisi ise kendisi için bir sınır idrak edilemeyen *kâmil adâlet*tir. Kâmil adâlette muteber olan da bunun en alt derecesi olup bu da sıkıntıya sürüklememesidir. İşte bu adâlet, din ve aklın heva ve şehvete ağır basmasıdır.

Adâlet, gizli bir durum olduğu için buna birtakım alametler konulmuştur. Kişi birtakım günahları işlemiş olsa da -zira bütün günahlardan kaçınmanın dikkate alınması halinde adâlet kapısının kapatılması söz konusudur- adâletin alametleri de şu dört şeyden kaçınmaktır:

*Birincisi*, büyük günahlardan kaçınmaktır.

*İkincisi*, küçük günahlarda ısrar etmekten kaçınmaktadır. Zira "Israr ile hiçbir günah küçük olarak kalmaz, istiğfar ile de hiçbir günah büyük olarak kalmaz." denilmiştir.

*Üçüncüsü*, bir lokma yiyeceğin çalınması ve ölçüde bir buğday tanesinin eksik tartılması gibi kişiyi küçük düşüren davranışlardan kaçınmaktır.

*Dördüncüsü*, güvercinlerle oynamak, ayaktakımı kişilerle arkadaşlık etmek, yolda yemek yemek ve bevletmek gibi yine kişiyi küçük düşüren mübah davranışlardan kaçınmaktır. Zira mübah da olsa bu tür şeyleri yapan kişiler, çoğunlukla yalan söylemekten çekinmez. Dolayısıyla *fâsık* ve *mestûru'l-hâl* olan -yani fısk ve adâlet açısından nitelikleri ve durumu bilinmeyen- râvinin haberi merduttur.

### 3.3. Râvilerin Hallerinin Açıklanması

Üçüncü konu, râvinin hâlinin açıklanması hakkındadır. Râvi, rivayetle tanınan ve meşhur olan bir kişi olup bu şekilde tanınan kişiler, râşid halifeler,

## [الشرط الرابع: العدالة]

(و) **الشرط الرابع**: (العدالة، وهي استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفيّة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليُستدل بذلك على رجحان صدقه.

٥ وهي قسمان: **قاصرٌ** يثبت بظاهر الإسلام واعتدالِ العقل المانعيْن عن المعاصي، **وكاملٌ** وليس له حدّ يُدرك غايتُه. (والمعتبر) أدنى كماله، وهو ما لا يؤدّي إلى الحرج، وهو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة).

ولـمّا كانت العدالة هيئةً خفيّةً نُصب لها علاماتٌ هي اجتناب أمور أربعة وإن أَلَمَّ بمعصية؛ لأنّ في اعتبار اجتناب الكل سدَّ باب العدالة.

١٠ **الأوّل**: الكبائر.

**والثاني**: الإصرار على الصغائر، فقد قيل «لا صغيرةَ مع الإصرار ولا كبيرةَ مع الاستغفار».

**والثالث**: الصغائر الدالة على خِسّة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبّة.

**والرابع**: المباح الدال على ذلك كاللعب بالحَمَام والاجتماعِ مع الأراذل ١٥ والأكلِ والبولِ على الطريق ونحو ذلك، فإنّ مرتكِب هذه الأشياء لا يجتنب الكذب غالبًا، فخبر الفاسق والمستور -وهو مَنْ لا يُعلم صفته وحاله- مردودٌ.

## [المبحث الثالث: بيان حال الراوي]

**البحث** (الثالث: في) بيان (حال الراوي، وهو إن عُرف بالرواية) وشهر بها (فإن كان) ذلك المعروف بها (فقيهًا) كالخلفاء الراشدين

Abâdile,[1] Zeyd b. Sâbit,[2] Muâz b. Cebel[3] ve Âişe gibi fakîh ise rivayeti mutlak olarak yani ister kıyasa uygun olsun ister aykırı olsun kabul edilir.

Mâlik'ten kıyasın, bu rivayete takdim edileceği rivayet edilmiştir.

Bu görüş, şu şekilde reddedilmiştir:[4] Haber-i vâhid, aslı itibariyle kesin olup bundaki şüphe naklindedir. Kıyasta ise asılda tespit edilen illetin, illet olup olmaması ihtimal dâhilindedir. Asılda tespit edilen illetin, kesin olarak illet olduğunun sabit olması varsayıldığında da bunun asla mahsus olmasını sağlayan bir durumun ya da fer'de illetin ta'diyesine engel bir durumun olması mümkündür.

Aksi takdirde yani râvi Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik[5] gibi fakih biri değilse, rivayet ettiği hadis hiçbir kıyasa uygun düşmüyorsa -öyle ki bu tür râvilerin rivayeti, bir kıyasa uygun başka bir kıyasa aykırı ise kabul edilir- bu durumda fakih olmayan râvinin rivayeti reddedilir. Çünkü sahâbe arasında mâna ile rivayet yaygın bir durumdu. Râvinin fıkhı noksan olduğunda hadisin anlamlarından bir şeyin gözden kaçmış olmasından emin olunamaz, dolayısıyla hadise, kıyasta bulunmayan ilave bir şüphe dâhil olur. Mesela *Musarrât hadisi* böyledir. Bu da Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadistir: "*Kim bir koyun satın alır ve memelerinin sun'î olarak şişirildiğini anlarsa üç güne kadar şu iki şeyden birini yapmakta muhayyerdir: Bu haline razı olursa hayvanı elinde tutar, razı olmazsa hayvanı geri verir ve hayvanla birlikte bir sa' hurma verir.*"

---

1 **Abâdile:** İsmi Abdullah olan Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer kastedilmektedir. Bk. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 10. İbnü'l-Hümâm da şöyle demiştir: *Abâdile*, bizim ashabımızın kullanımında Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs'tır. Hadisçilerin kullanımında ise abâdile dört kişidir. Onlar Abdullah b. Mes'ûd'u çıkarıp yerine Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı ve Abdullah b. Zübeyr'i koymuşlardır. Ahmed b. Hanbel ve başkaları böyle demiştir. Bk. *Fethü'l-Kadîr*, III, 17-18.

2 **Zeyd b. Sâbit:** Ebû Hârice (Ebû Saîd) Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk b. Neccâr el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 45/665 (?)). Meşhur sahâbîlerden biri olup Hicretten 11 yıl önce Medîne'de doğmuştur. Kur'ân'ı, Hz. Peygamber zamanında ezberleyen sahâbîlerden olup aynı zamanda vahiy kâtibidir. Ebû Bekir zamanında Kur'ân'ı mushaf haline getiren kurulun başkanı olup Osman zamanında mushafın çoğaltılmasına da iştirak etmiştir. Aynı zamanda fakih sahâbîlerdendir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 537; Erul, Bünyamin, "Zeyd b. Sâbit", *DİA*, 44/321-322.

3 **Muâz:** Ebû Abdirrahmân Muâz b. Cebel b. Amr el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 17/638). Meşhur sahâbîlerdendir. Ensar'dan Akabe biatında hazır bulunan yetmiş kişiden biridir. Hz. Peygamber onu, Yemen'e kadı olarak göndermiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1402; Kandemir, M. Yaşar, "Muâz b. Cebel", *DİA*, 30/338-339.

4 Reddeden Sadruşşerîa'dır. Bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 7-8.

5 **Enes:** Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî (ö. 93/711-12). Küçükken Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan ve çok hadis rivayet eden meşhur sahâbîdir. Amcası Enes b. En-Nadr'ın ismiyle isimlendirilimiş olup annesi, Ümmü Süleym'dir. Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ettiğinde on yaşındaydı. Basra'da vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 109; Canan, İbrâhîm, "Enes b. Mâlik", *DİA*, 11/234-235.

والعبادلة[١] وزيد[٢] ومعاذ[٣] وعائشة ونحوهم رضوان الله عليهم أجمعين (تقبل) الرواية (منه مطلقًا) أي: سواء وافق القياس أو خالفه.

وروي عن مالك: أنّ القياس مقدّمٌ عليه.

وردّ:[٤] بأنه يقين بأصله، وإنما الشبهة في نقله، وفي القياس العلة محتملة في الأصل. وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن أن يكون لخصوصيته أثرٌ أو في الفرع مانعٌ.

(وإلّا) أي: وإن لم يكن فقيهًا كأبي هريرة وأنس[٥] رضي الله عنهما (فترُدّ) روايته (إن لم يوافق) الحديثُ الذي رواه (قياسًا) أصلًا، حتى إن وافق قياسًا وخالف آخرَ يقبل، وذلك؛ لأنّ النقل بالمعنى كان شائعًا فيهم، فإذا قصر فقه الراوي لم يُؤمَن أن يذهب شيء من معانيه، فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصرّاة، وهو ما روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال {مَنْ اشْتَرَى شَاةً فَوَجَدَهَا مُحَفَّلَةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، إنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ}.

---

١ العبادلة: والمراد بالعبادلة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر. انظر: التوضيح (مع التليوح) لصدر الشريعة، ١٠/٢. وقال ابن الهمام: «العبادلة في عرف أصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم. وفي عرف غيرهم أربعة، أخرجوا ابن مسعود وأدخلوا ابن عمرو ابن العاص وابن الزبير، قاله أحمد بن حنبل وغيره ... انظر: فتح القدير، ١٧/٣-١٨.

٢ زيد: هو أبو سعيد زيد بن ثابت بن الضحاك بن النجار الأنصاري (ت. ٤٥هـ/٦٦٥م؟)، صحابي مشهور، وهو ممن جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو من كتبة الوحي، وهو الذي جمع القرآن في الصحف في عهد أبي بكر رضي الله عنه وشارك في كتابة المصاحف في عهد عثمان، وكان من فقهاء الصحابة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٥٣٧/٢.

٣ معاذ: هو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي (ت. ١٧هـ/٦٣٨م)، صحابي مشهور، وهو أحد السبعين الذين شهدوا العقبة من الأنصار، بعثه النبي عليه السلام قاضيًا إلى اليمن. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٤٠٢/٣.

٤ الرادّ هو صدر الشريعة، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٧/٢-٨.

٥ أنس: هو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الأنصاري (ت. ٩٣هـ/٧١١-٧١٢م)، صحابي مشهور، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، سمي باسم عمه أنس بن النضر، وأمه أم سليم، كان ابن عشر سنين حين قدم النبي عليه السلام المدينة، مات بالبصرة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٠٩/١.

Bu hadisin sahih kıyasa aykırı olması şöyledir: Mislî mallarda haksız fiilden kaynaklanan tazminin, misliyle takdir edilmesi, Kitap'la sabit bir hükümdür. Bu da Allah Teâlâ'nın "*Kim size bir haksızlık yaparsa ona onun yaptığı haksızlığın misliyle karşılık verin.*" (Bakara, 2/194) sözüdür. Tazminin kıyemî mallarda kıymetiyle takdir edilmesi de sünnetle sabit bir hükümdür. Bu da Hz. Peygamber'in "*Kim bir köledeki hissesini azat ederse imkânı olması halinde ortağının hissesinin kıymeti de onun üzerine yüklenir.*" Bu iki hüküm de malın yok olması halinde mislin veya kıymetin vâcip olduğu konusunda gerçekleşen icmâ ile sabit olmuş hükümdür.

*Denirse ki*, bu takdirde söz konusu hadis, kıyasa aykırı olduğu için değil, Kitap, Sünnet ve icmâya aykırı olduğu için reddedilmiş olur ki, bunda bir anlaşmazlık yoktur.

*Deriz ki*, hadisteki tazmin meselesinin, haksız bir fiilin tazmini olduğu açık değildir. Fakat akdin feshedilmesinden sonra müşterinin, başkasının malında onun rızası olmadan tasarrufta bulunduğu açığa çıkar. Çünkü satıcı, koyunun sağılmasına ancak bu koyunun müşterinin mülkü olması durumunda razı olmuştur. Dolayısıyla koyunun sütünde tazminin misli veya kıymetiyle tazmini, açık haksız fiile kıyasla sabit olur.

Râvi, bir veya iki hadis rivayet etmesi dışında tanınan biri değilse bu durumda rivayet ettiği hadis selef arasında yaygınlaşmamışsa bununla yani bu râvinin rivayet ettiği hadisle kıyasa uygun olması şartıyla hükmün nassa izafe edilmesi için ilk üç nesilde amel etmek câizdir. Çünkü bu üç nesilde doğruluk ve adâlet, Hz. Peygamber'in şehâdetiyle[1] yaygındır. Bu yüzden Ebû Hanîfe, zâhirî adâletle hüküm verilmesini tecviz etmiştir. Çünkü kendisi üçüncü nesil içinde yer almaktadır. Bu nesillerden sonra ise câiz değildir. Zira ilk üç nesilden sonra fısk yayıldığı için bu tür bir rivayetle amel etmek câiz değildir.

Râvinin rivayet ettiği hadis, selef arasında yaygınlık kazanmış ise bu durumda selef, rivayet etmek suretiyle bu râvinin rivayetini kabul ederse ve rivayet ettiği hadisin sıhhatine şehâdet ederse ya da râvinin rivayetine yönelik bir ta'nda bulunmazsa bu rivayet kabul edilir. Çünkü daha önce geçtiği üzere beyâna ihtiyaç duyulan bir durumda sükût edilmesi beyân sayılır ve selef bu konuda kusurlu davranmakla töhmet altında bırakılmaz.

1 Hz. Peygamber'in şehâdetiyle kastedilen "*Nesillerin en hayırlısı benim içlerinde bulunduğum nesildir, sonra onlardan sonra gelenler, sonra onlardan sonra gelenlerdir.*" sözüdür.

ووجه كون هذا الحديث مخالفًا للقياس الصحيح: أنّ **تقديرَ** ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب، وهو قوله تعالى ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة، ٢/١٩٤]، **وتقديرَه** بالقيمة ثابت بالسنّة، وهو قوله عليه السلام {مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ فِي عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ نَصِيبُ شَرِيكِهِ إنْ كَانَ مُوسِرًا}، ٥ وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين.

**فإن قيل**: فيكون ردّ هذا الحديث بناءً على مخالفته للكتاب والسنّة والإجماع، ولا نزاع فيه؛

**قلنا**: هذا ليس من ضمان العدوان صريحًا، لكنّه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرّف في ملك الغير بلا رضاه؛ لأنّ البائع إنما رضي بحلب الشاة على تقدير أن تكون ١٠ ملكًا للمشتري، فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسًا على صورة العدوان الصريح.

(وإن لم يُعرف) الراوي (إلّا بحديث أو حديثيْن: فإن لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) أي: بروايته (في القرون الثلاثة) الأُوَل؛ لأنّ الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالبٌ بشهادة الرسول[١] صلى الله عليه وسلم (إن وافقته) أي: روايتُه ١٥ القياسَ ليضاف الحكم إلى النصّ، ولذا جوّز أبو حنيفة الحكم بظاهر العدالة؛ لأنه في القرن الثالث، (لا بعدها) أي: بعد تلك القرون، فإنّ الفسق لـمّا شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية.

(وإن ظهر) حديثه (فيهم) أي: في السلف (فإن قبلوها) أي: السلف روايتَه بأن رَوَوْا عنه وشهدوا بصحّة حديثه (أو لم يطعنوا) في روايته (تُقبل) تلك الرواية، فإنّ ٢٠ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيانٌ كما سبق، ولا يُتّهم السلف بالتقصير.

١ والمراد بشهادة الرسول عليه السلام قوله {خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ}

Aynı şekilde râvinin rivayet ettiği hadis hakkında, sika râvilerin ondan nakilde bulunmasıyla birlikte bazılarının kabul edip bazılarının reddetmesi şeklinde selef ihtilaf ederse bu hadis mutlak anlamda değil, aksine kıyasa uygun olması şartıyla kabul edilir. Mesela Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî'nin,[1] Berva binti Vâşık'ın[2] kocası Hilâl b. Mürre[3] zifaftan ve mehir belirlemeden önce öldüğünde Berva hakkında rivayet ettiği "*Hz. Peygamber, kocasının malından Berva için kabilesinin kadınlarının aldığı mehre hükmetti.*" hadisi böyledir. İbn Mes'ûd bu rivayeti kabul etmiş, Ali[4] ise reddetmiştir. Ma'kil'den İbn Mes'ûd, Alkame,[5] Mesrûk[6] gibi sika kişiler rivayette bulunmuştur. Bize göre kıyasa uygun olduğu için bu rivayetle amel ederiz. Çünkü ölüm, zifaf gibidir. Bunun delili, kocanın ölümü halinde zevcesinin iddet beklemesinin vâcip olmasıdır. Şâfiî ise kendisine göre kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle bu rivayetle amel etmemiştir.

Şayet selef, bu râvinin rivayetini reddederse bu durumda bu râvinin rivayeti reddedilir. Mesela Hz. Peygamber'in, kocası kendisini üç talakla boşadığında nafaka ve süknâ hakkı vermediğini rivayet eden Fâtıma binti Kays'ın[7] rivayeti böyledir. Ömer ve diğer sahâbîler, bu rivayeti reddetmişlerdir.

---

1 **Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî:** Ebû Muhammed Ma'kil b. Sinân b. Muzaffer el-Eşcaî (ö. 63/683). Mekke'nin fethine şahit olan sahâbîlerdendir. Daha sonra Kûfe'ye yerleşmiş ve ardından Medîne'ye gelmiştir. Alkame, Mesruk, Esved b. Yezîd, Sâlim b. Abdullah ve Hasan-ı Basrî gibi tâbiûn âlimleri kendisinden rivayette bulunmuştur. Harre savaşında öldürülmüştür. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1431; Yücel, Ahmet, "Ma'kıl b. Sinân", *DİA*, 27/444.

2 **Berva binti Vâşık:** Berva binti Vâşık el-Eşcaiyye. Kocası Hilâl b. Mürre el-Eşcaî vefat ettiğinde Hz. Peygamber kabilesinden olan emsali kadınlar gibi ona mehir vermemiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1795.

3 **Hilâl b. Mürre:** Hilâl b. Mürre el-Eşcaî. Berva binti Vâşık'ın kocasıdır. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 429.

4 **Ali:** Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Talib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 40/661). İlk Müslümanlardan, Hz. Paygamberin amcasının oğlu ve damadı ve Hulefâ-yi Râşidin'in dördüncüsüdür (456-661). Aynı zamanda fakih sahâbîlerdendir. Halife iken şehit edilmiştir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 41; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, 2/371-378.

5 **Alkame:** Ebû Şibl Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik en-Nehâî el-Kûfî (ö. 62/682). Önde gelen tabiûn âlimlerindendir. İbrâhîm en-Nehâî'nin dayısı ve Esved b. Yezîd'in de amcasıdır. Hz. Peygmaber hayatta iken doğmuştur. İbn Mes'ûd'un önde gelen öğrencilerden olup ondan fıkıh öğrenmiştir. Başta yeğeni İbrâhîm en-Nehâî olmak üzere pek çok kişi de ondan fıkıh öğrenmiştir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 79; Özel, Ahmet, "Alkame b. Kays", *DİA*, 2/467.

6 **Mesrûk:** Ebû Âişe (Ebû Ümeyye) Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdıî el-Kûfî (ö. 63/683 (?)). Önde gelen tabiûn fakihlerindendir. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Muâz b. Cebel, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de İbrâhîm en-Nehâî ve Şa'bi âlimler rivayette bulunmuştur. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 79; Erul, Bünyamin, "Mesrûk b. Ecdâ'", *DİA*, 29/336-337.

7 **Fâtıma binti Kays:** Fâtıma binti Kays b. Hâlid b. Amr el-Kureşiyye el-Fihriyye (ö. 54/674 (?)). İlk muhacirlerden olup güzel ve akıllı bir kadındı. Hz. Ömer'in ölümünde şûrâ üyeleri onun evinde toplanmıtır. Ebû Amr b. Hafs b. el-Muğîre ile evliydi. Kocası onu boşayınca Muâviye ve Ebû Cehm b. Huzeyfe onunla evlenmek istedi. O da durumu Hz. Peygamber'le istişare etti. Hz. Peygamber, ona Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye edince Üsâme ile evlendi. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1901; Başaran, Selman, "Fâtıma bint Kays", *DİA*, 12/227.

(وكذا) يُقبل حديثه (إن اختلفوا فيه) بأن قَبِلَ البعض وردَّ البعض (مع نقل الثقات عنه) لا مطلقًا؛ بل (إن وافق) حديثه (قياسًا) كحديث مَعْقِل بن سنان[1] في بَرْوَعَ[2] مات عنها هلالُ بن مُرَّةَ[3] قبل الدخولِ وتسميةِ المهر، فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها، فقبله ابن مسعود، وردّه عليٌّ[4] رضي الله عنه. وقد روى عنه الثقات ٥ كابن مسعود وعلقمة[5] ومسروق[6] وغيرهم، فعملنا بها لِمَا وافق القياسَ عندنا، فإنّ الموت كالدخول بدليل وجوب العدّة في الموت. ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياسَ عنده.

(وإن رَدُّوا) أي: السلف روايتَه (رُدَّتْ) روايته كما روت فاطمة بنت قيس[7] أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقةً ولا سكنًى وقد طلّقها زوجُها ثلاثًا، فردَّه عمر وغيره ١٠ من الصحابة رضي الله عنهم.

١ معقل بن سنان: هو أبو محمد معقل بن سنان بن مظهّر الأشجعي (ت. ٦٣هـ/٦٨٣م)، صحابي، شهد فتح مكة ونزل الكوفة ثم أتى المدينة، روى عنه علقمة ومسروق وأسود بن يزيد وسالم بن عبد الله والحسن البصري، قتل يوم الحرّة صبرًا. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٤٣١/٣.

٢ بروع: هي بروع بنت واشق الأشجعية مات عنها زوجها هلال بن مرّة الأشجعي ولم يفرض لها صداقًا، فقضى لها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مثل صداق نسائها. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٧٩٥/٤.

٣ هلال بن مرّة: هو هلال بن مرة الأشجعي زوج بروع بنت واشق الأشجعية. انظر: الإصابة لابن حجر، ٤٢٩/٦.

٤ علي: هو أبو الحسن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي كرم الله وجهه (ت. ٤٠هـ/٦٦١م)، ابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج فاطمة رضي الله عنها، وهو من الخلفاء الراشدين، كان من فقهاء الصحابة، قتل وهو خليفة للمؤمنين. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٤١.

٥ علقمة: هو أبو شبل علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي الكوفي (ت. ٦٢هـ/٦٨٢م)، فقيه تابعي، هو خال إبراهيم النخعي وعمّ الأسود، ولد في حياة النبي عليه السلام، قرأ القرآن على ابن مسعود وتفقه به وكان من أنبل أصحابه، أخذ عنه إبراهيم النخعي وغيره. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٧٩.

٦ مسروق: هو أبو عائشة (أبو أمية) مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي الكوفي (ت. ٦٣هـ/٦٨٣م)، فقيه تابعي، أخذ عن عمر وعلي ومعاذ وابن مسعود وأبيّ وعنه إبراهيم والشعبي وغيره. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٧٩.

٧ فاطمة بنت قيس: هي فاطمة ابنة قيس بن خالد بن عمرو القرشية الفهرية (ت. ٥٤هـ/٦٧٤م؟)، صحابية، كانت من المهاجرات الأول، وكانت ذات جمال وعقل وكمال، وفي بيتها اجتمع أصحاب الشورى عند قتل عمر بن الخطاب، وكانت عند أبي عمرو بن حفص بن المغيرة فطلّقها فخطبها معاوية وأبو جهم بن حذيفة، فاستشارت النبي عليه السلام فيهما، فأشار عليها بأسامة بن زيد فتزوجته، روى عنها جماعة منهم الشعبي والنخعي وأبو سلمة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٩٠١/٤.

### 3.4. Hadiste İnkıtâ

Dördüncü konu, *inkıtâ*ın yani Hz. Peygamber'den gelen hadisteki inkıtâın açıklanması hakkındadır. Bu, iki türlü olur:

#### 3.4.1. Zâhir İnkıtâ

*Birincisi*, zâhir inkıtâdır. Zâhir inkıtâ irsâldir. *İrsâl*, sözlükte takyidin zıddıdır. Bizim ıstılahımızda *irsâl*, râvi ile kendisinden rivayette bulunulan arasındaki vasıtanın terk edilmesidir. Muhaddislerin terminolojisinde ise tâbiûnun, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki vasıtayı (sahâbe) terk etmesidir. Buna göre mesela Ebû Hüreyre'nin çağdaşı olmayan birinin "قال أبو هريرة" demesinde olduğu gibi râvi, iki râvi arasındaki vasıtayı terk ederse muhaddisler bunu *munkatı*' diye isimlendirirler. Şayet râvi, birden fazla râviyi terk ederse bunu da *mu'dal* diye isimlendirirler. Bize göre bunların hepsi *mürsel* diye isimlendirilir. Mürsel, **1)** sahâbînin mürseli, **2)** ikinci ve üçüncü neslin mürseli, **3)** her asırdaki âdil râvinin mürseli ve **4)** bir açıdan mürsel, diğer açıdan *müsned* olmak üzere dört kısma ayrılır.

**1)** Sahâbînin mürseli, icmâ ile kabul edilir. Çünkü bu, sahâbînin Hz. Peygamber'den işitmesine hamledilir.

**2)** Aynı şekilde iki neslin yani ikinci ve üçüncü neslin mürseli de Şâfiî'nin aksine bize göre makbuldür. Çünkü:

*Birinci olarak,* tâbiûndan sika olanlar irsâlde bulunmuş, onların bu irsâli kabul edilmiştir. Dolayısıyla tâbiûnun irsâlinin kabulü konusunda icmâ oluşmuştur. Öyleki bazıları "Mürsel hadislerin reddi, ikinci asırdan sonra ortaya çıkan bir bidattir." demiştir.

*İkinci olarak,* kendisinden rivayette bulunulan râvi âdil olmayacak olsa bu durumda râvinin âdil bir kimseden işitmesini vehmettiren isnadın kesilmesi, *tedlîs* olur. Söz konusu iki nesil ise tedlîs ile töhmet altında değildir.

*Üçüncü olarak,* burada söz konusu olan irsâl, şayet hadisi başkasına isnad edecek olsa hakkında yalan düşünülmeyen kimsenin irsâli olup Hz. Peygamber'e yalan isnadda bulunduğunun düşünülmemesi daha yerindedir. Çünkü Hz. Peygamber'e yalan isnad edilmesi konusundaki tehdit daha şiddetlidir. Bu yüzden şöyle dedik: "Bu iki neslin mürseli, müsnedin üstündedir."

Şâfiî ise bu iki neslin mürseli konusunda aksi görüşte olup şöyle demektedir:

## [المبحث الرابع: الانقطاع]

**البحث** (الرابع: في) بيان (الانقطاع) أي: انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام، (وهو نوعان).

## [النوع الأول: الانقطاع الظاهر]

٥ **الأوّل:** (ظاهرٌ، وهو الإرسال) وهو لغةً خلاف التقييد. وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه، وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطةَ بينه وبين الرسول. وإن ترك الراوي واسطةً بين الراويين مثل أن يقول من لم يعاصر أبا هريرة «قال أبو هريرة» سمّوه «مُنْقَطِعًا»، وإن ترك أكثر من واحدة سمّوه «مُعْضَلًا». والكل يسمّى مرسلًا عندنا. وهو أربعة أقسام: **الأول**: مرسل الصحابي، **والثاني**: ١٠ مرسل القرن الثاني والثالث، **والثالث**: مرسل العدل في كل عصر، **والرابع**: المرسلُ من وجه والمسندُ من آخر.

* (ويُقبل مرسل الصحابي بالإجماع)؛ لأنه محمول على السماع.

* (و) يُقبل مرسل (القرنيْن) أي: الثاني والثالث عندنا.

**أمّا أوّلًا**: فلأنّ الثقات من التابعين أرسلوا وقُبِل منهم، فكان إجماعًا على قبوله ١٥ حتى قال البعض «ردّ المراسيل بدعة حدثت[1] بعد المائتيْن».

**وأمّا ثانيًا**: فلأنّ المروي عنه لو لم يكن عدلًا لكان قطع الإسناد الموهمُ لسماعه عن عدل تدليسًا، وأهل القرنين لا يتّهمون بذلك.

**وأمّا ثالثًا**: فلأنّ الكلام في إرسال مَنْ لو أسند إلى غيره لا يظنّ به الكذب فلأَنْ لا يظنَّ به كذبه على الرسول -وفيه زيادة الوعيد- أولى، ولذا قلنا «إنّه فوق المسند».

٢٠ (خلافًا للشافعي)، هو يقول:

---

١ ر: حديث.

*Birinci olarak,* râvinin sıfatının bilinmemesi, rivayetin sıhhatine engel teşkil ettiğine göre râvinin kendisinin bilinmemesi evleviyetle rivayetin sıhhatine engel teşkil eder.

*İkinci olarak,* şayet iki neslin mürseli kabul edilecek olsa bizim zamanımızda da kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu konuda zamanın bir etkisi yoktur.

*Üçüncü olarak,* iki neslin mürselini kabul etmek câiz olsa isnadın bir anlamı kalmazdı ve isnadın zikredilmesi abes bir şey üzerinde icmâ olurdu. Böyle bir şey ise âdeten imkânsızdır.

*Birincinin cevabı*: Sika olan râviler, ismini zikretmeyip sustukları râvinin sıfatlarından gafil olmakla töhmete maruz kalmaz. Bu yüzden şayet "Bana sika olan biri nakletti." dese rivayeti sahih olur.

*İkincinin cevabı*: Biz, irsâli sika olan râvi hakkında kabul ediyoruz. Ya da buna şöyle cevap verilebilir: Söz konusu iki nesilde irsâli kabul etmenin zamanımızda da irsâli kabul etmeyi gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Bu da ya Hz. Peygamber'in söz konusu nesillerin âdil olduğuna şahitlik eden sözü sebebiyledir ya da iki nesilden sonra irsâl konusundaki âdetin, rivayet sahipleri bilinmeksizin cereyan etmesi sebebiyledir.

*Üçüncünün cevabı*: Biz, bu ikisi arasındaki sebep sonuç ilişkisini kabul etmiyoruz. Zira isnadın faydalarından biri de tercihte bulunmak için râvilerin mertebelerinin bilinmesidir.

**3)** Bu iki nesil dışındakiler konusunda yani bu iki neslin dışındakilerin mürsellerinin kabulü konusunda meşâyıh ihtilaf etmiştir. Kerhî'nin de içlerinde olduğu meşâyıhın bir kısmı, zikredilen bazı deliller sebebiyle her âdil kişinin mürselinin kabul edilceğini söylemiştir. Îsâ b. Ebân'ın[1] da içlerinde olduğu meşâyıhın bir kısmı ise kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Zira iki nesilden sonraki zaman, fıskın yayıldığı ve irsâl âdetinin değiştiği bir zamandır. Ancak sika râvilerin, müsnedini rivayet ettikleri gibi mürselini de rivayet etmeleri bundan müstesnadır. Mesela Muhammed b. Hasan'ın mürselleri böyledir.

1 **Îsâ b. Ebân:** Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836). Zamanının önde gelen Hanefî âlimlerinden olup Muhammed b. Hasan'ın önde gelen öğrencilerindendir. Yetiştirdiği öğrencilerin başında meşhur Hanefî fakihi Kadı Ebû Hâzim ve Bekkâr b. Kuteybe gelmektedir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 401; Özen, Şükrü, "Îsâ b. Ebân", *DİA*, 12/480-481.

**أوّلًا**: إنّ جهالة الصفة تمنع صحّة الرواية، فجهالة الذات أولى.

**وثانيًا**: إنه لو قُبِل في القرنين لقُبِل في عصرنا؛ إذ لا تأثير للزمان.

**وثالثًا**: إنه لو جاز لم يكن في الإسناد فائدةٌ، فكان ذكره إجماعًا على العبث، وهو ممتنع عادةً.

٥ **والجواب عن الأوّل**: أنّ الثقة لا يُتّهم بالغفلة عن صفات مَنْ سكت عن ذكره، ولذا لو قال «حدّثني الثقةُ» صحّت روايته؛

**وعن الثاني**: أنّا نلتزمه في الثقة أو لا نسلّم الملازمة إمّا للشهادة بالعدالة في القرنين أو لجريان العادة بالإرسال بلا دراية أصحاب الرواية بعدهما؛

**وعن الثالث**: أنّا لا نسلّم الملازمة، فمن فوائده معرفةُ مراتب النَقَلَة للترجيح.

١٠ * (واختلف المشايخ فيمن دونهما) أي: قبول مراسيل مَنْ دون القرنين: فقال بعضهم منهم الكرخي: يُقبل من كل عدل لبعض ما ذُكر من الأدلة. وقال بعضُهم منهم ابن أبان:[١] لا يُقبل؛ لأنه زمان فشو الفسق وتغيير عادة الإرسال إلّا أن يروي الثقاتُ مرسلَه كما رَوَوْا مسندَه كمراسيل محمد بن الحسن.

---

١ ابن أبان: هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صَدَقَة (ت. ٢٢١هـ/٨٣٦م)، وهو من أعيان الحنفية تفقه على محمد بن الحسن، وتفقه عليه القاضي أبو حازم. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٤٠١/١.

**4)** Bir açıdan mürsel olup diğer bir açıdan müsned olan rivayetler ise mürseli kabul edenler açısından sahih olan görüşe göre kabul edilir. Mürseli kabul etmeyenler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu durumda cerh yönünü ta'dil yönüne tercih ederek inkıtâın ittisale engel olduğu gerekçesiyle bu tür mürselleri reddetmiştir. Diğer yandan irsâlin hakikati, kabule engel teşkil eder. Aynı şekilde irsâl şüphesi de ihtiyattan dolayı kabule engel oluşturur. Âlimlerin geneli ise bu tür mürseli kabul etmiştir. Çünkü irsâlde bulunan kişi, râvinin hali hakkında bir şey söylememekte, isnadda bulunan ise râvinin halini haber vermektedir. Susan, konuşana muarız olamaz. Bu yüzden musannif, metinde *sahîh olan görüşe göre* demiştir. Bunun örneği "*Velisiz nikâh yoktur.*" hadisidir. Bu hadisi İsrâil b. Yûnus[1] müsned olarak, Şu'be[2] ve Süfyân es-Sevrî[3] ise mürsel olarak rivayet etmiştir.

### 3.4.2. Bâtın İnkıtâ

Hadisteki inkıtâın ikinci türü bâtın inkıtâdır. Bâtın inkıtâ ya "Râvinin Şartları" konusunda belirtilen şartların bulunmamasından dolayı nakledendeki bir eksiklik ya da daha kuvvetli bir delile sarih muâraza sebebiyle olur. Kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması sebebiyle söz konusu olan muârazanın misali, kocası kendisini üç talakla boşadığında Fâtıma binti Kays'ın Hz. Peygamber'in kendisine nafaka ve süknâ hakkı vermediği şeklindeki rivayetinin Kitab'a aykırı olmasıdır. Bu da Allah Teâlâ'nın "*Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerde oturtun.*" (Talak, 65/6) sözüdür. Bu hadisin süknâ konusunda Kitab'a aykılığı açıktır. Nafaka konusunda aykırı olması, bu âyetteki "Gücünüz ölçüsünde" ifadesinin bize göre İbn Mes'ûd'un "Gücünüz ölçüsünde onlara infakta bulunun." şeklindeki kırâatına hamledilmesi sebebiyledir.

*Denildi ki*, şâz kırâatler, mütevâtir değildir ve kesinlik ifade etmez. Bu durumda nasıl olur da hadis, bu kırâate aykırılığı sebebiyle reddedilir?[4]

---

1 **İsrâil b. Yûnus:** Ebû Yûsuf İsrâîl b. Yûnus b. Ebî İshâk Amr b. Abdillah el-Hemedânî es-Sebî'î (ö. 160/777 (?)). Meşhur hadis hafızlarından olup kendisinden Buhârî, Müslim, Tirmîzî, Ebû Dâvud, Neseî ve İbn Mâce rivayette bulunmuştur. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IX, 9; Kandemir, M. Yaşar, "Sebîî, İsrâîl b. Yûnus", *DİA*, 36/249.

2 **Şu'be:** Ebû Bistâm Şu'be b. el-Haccâc b. el-Verd el-Ezdî el-Basrî (ö. 160/776). Tebe-i tâbiînden olup Basra'ya yerleşmiş ve burada hadis ve rical ilminde temayüz etmiş muhaddislerdendir. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XVI, 91; Hatiboğlu, İbrâhîm, "Şu'be b. Haccâc", *DİA*, 39/224-226.

3 **Süfyân es-Sevrî:** Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778). Kûfe'nin önde gelen fakihlerinden olup aynı zamanda müfessir ve muhaddistir. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XV, 174; Özdirek, Recep – Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, 38/23-28.

4 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 14.

* (والمرسل من وجه) والمسندُ من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل. وأمّا من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه: ردّه بعضهم لمنع الانقطاع الاتّصالَ ترجيحًا للجرح على التعديل؛ ولأنّ حقيقة الإرسال تمنع القبولَ فشبهته تمنع أيضًا احتياطًا. وقبله عامتُهم؛ لأنّ المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، ٥ والساكت لا يعارض الناطقَ، ولهذا قال: (في الصحيح)، وذلك مثل {لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ}، رواه اسرائيل بن يونس[1] مسندًا، وشعبة[2] وسفيان الثوري[3] مرسلًا.

## [النوع الثاني: الانقطاع الباطن]

(و) **النوع الثاني**: (**باطنٌ**، وهو إمّا بنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني، (وإمّا بالمعارضة للأقوى) أي: بكونه معارِضًا لدليل أقوى منه ١٠ (صريحًا كحديث) أي: كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) {أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقةً ولا سكنًى وقد طُلّقت ثلاثًا} (للكتاب) وهو قوله تعالى ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ الآية [الطلاق، ٦٥/٦]. أمّا في السكنى فظاهر، وأمّا في النفقة فلأنّ قوله ﴿مِنْ وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق، ٦٥/٦] يُحمل عندنا على قراءة ابن مسعود ﴿أَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ﴾.

١٥ **قيل**: القراءات الشاذّة غير متواترة ولا مفيدة للقطع، فكيف يُردّ الحديث بمعارضتها.[4]

---

[1] إسرائيل بن يونس: هو أبو يوسف إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق عمرو بن عبد الله الهمداني السبيعي (ت. ١٦١هـ)، روى عنه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجة. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٩/٩.

[2] شعبة: هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي البصري (ت. ١٦٠هـ/٧٧٦م)، نزيل البصرة ومحدثه. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٩١/١٦.

[3] سفيان الثوري: هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت. ١٦١هـ/٧٧٨م)، فقيه كوفي. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ١٧٤/١٥.

[4] القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١٤/٢.

*Derim ki*, şâz kırâatle meşhur olmadığı sürece amel edilmez. Fakat bu kırâatle amel edilmiş ise bunun meşhur olduğu anlaşılır. Daha önce kitabın başında meşhur kırâatın bize göre meşhur hadis hükmünde olduğu, dolayısıyla bununla Kitab'a ziyade yapılmasının câiz olduğu geçmişti.

5 "*Hz. Peygamber bir şahit ve yemin ile hüküm verdi.*" hadisinin, "*Beyyine getirmek davacıya, yemin de inkâr edene düşer.*" şeklindeki meşhur hadise aykırı olması böyledir. Bu aykırılık, iki sebepten birinden kaynaklanmış olabilir: Birincisi: Meşhur hadisteki beyyinenin davacıya, yeminin de davalıya ait olması şeklindeki taksim, diğer hadisteki yeminin davacı ve davalı arasında 10 ortak olmasına aykırıdır. İkincisi: Meşhur hadiste *el-beyyinetü* ve *el-yemînü* mübtedasının istiğrak ifade eden *lâm-ı tarif* ile gelmiş olması, hasrı gerektirir.

Ya da bu, sarih bir şekilde olmayıp, aksine delâleten muâraza şeklinde olur. Bu da iki şekilde olur: Ya hadisin belvâ-yı âm olan bir konuda sahabe arasında yaygınlık kazanmaması durumunda söz konusu olur. Çünkü ara-15 larında meşhur olan bir olayın hükmünün sabit olacağı hadisin onlara gizli kalmış olması âdeten imkânsızdır. Böyle bir olayda bu hadisi nakletmeyip buna tutunmadıklarında onların bu tavrı hadisin zayıf olduğuna, hadiste bir kopukluk olduğuna ve kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olduğuna delâlet eder. Ya da sahabenin bu hadisten yüz çevirmeleri durumunda söz 20 konusu olur. Çünkü sahâbe, şeriatın nakli konusunda asıl olup iki görüş üzere ihtilaf ettiklerinde bu hadisten yüz çevirmiş olmaları, hadiste inkıtâ olduğunu ve kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olduğunu gösterir.

Zeki ve insaflı biri açısından burada metinde ve şerhte geçen ifadelerin, ashabın bu konudaki ifadelerinden daha güzel olduğu gözden kaçmamalıdır.

25 **3.5. Ta'n**

Beşinci konu, *ta'n* hakkındadır. *Bil ki*, ta'n ya kendisinden rivayette bulunulan kişiden kaynaklanır ya da bunun dışında başka birinden kaynaklanır. Bunlardan her biri de yedi kısımdır.

Birinciyi ele alacak olursak rivayette bulunulan kişinin rivayeti inkârı, 30 söz veya fiille olur: Sözlü inkârı ya kesin ret şeklinde veya mütereddit bir ret şeklinde ya da hadisin zâhirini te'vil şeklinde ret olur. Fiilî inkârı ise ya rivayetten önce veya rivayetten sonra veya tarihi bilinmeyecek şekilde hadise aykırı amel etmesi şeklinde ya da hadisin gereğince amel etmekten kaçınması şeklinde olur.

**أقول**: القراءة الشاذّة ما لم تشتهر لا يُعمل بها، فلمّا عُمل بها عُلم أنها اشتهرت. وقد سبق في أوّل الكتاب أنّ القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب.

(و) كمعارضة (حديث «القضاء بشاهد ويمين» للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام {الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ}، إمّا لأنّ القسمة تنافي الشركة وإمّا لأنّ تعريف المبتدأ بـ«لام الاستغراق» يوجب الحصر.

(أو) تعارضًا لا صريحًا؛ بل (**دلالةً**) وهو فيما (إذا شذّ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العامّ)؛ إذ يستحيل عادةً أن يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم، فإذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسّكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضًا بما هو أقوى منه، (أو) إذا (أعرض عنه الأصحابُ)، فإنهم الأصول في نقل الشريعة، فإعراضهم عنه عند اختلافهم إلى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض أقوى منه.

ولا يخفى على الفطِن المنصِف أنّ عبارة المتن والشرح أحسنُ من عبارة القوم ههنا.

## [المبحث الخامس: الطعن]

**البحث** (الخامس: في الطعن). **اعلم** أنّ الطعن إمّا من المروي عنه أو من غيره، وكل منهما سبعة أقسام:

**أمّا الأوّل**: فلأنّ إنكاره إمّا بالقول أو بالفعل، والأوّل إمّا بالنفي الجازم أو المتردّد أو بالتأويل، وما[1] بالفعل إمّا بالعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو مجهول التاريخ أو بالامتناع عن العمل بموجَبه.

[1] ر: وإمّا بالفعل.

İkinciyi ele alacak olursak hadise yönelik ta'n ya kapalılığa ihtimali olmayan bir şekilde veya kapalılığa ihtimali olan bir şekilde sahâbeden ya da diğer hadis imamlarından söz konusu olur. Dolayısıyla hadise yönelik ta'n, cerhe uygun olan veya cerhe uygun olmayan bir şey sebebiyle mübhem veya müfesser olur. Diğer açıdan ta'n ya hakkında ihtilaf edilmiş bir şeyle ya da üzerinde ittifak edilmiş bir şeyle olur. Yine ta'n ya samimiyete sahip birisi tarafından veya asabiyete sahip ve düşmanlık besleyen birisi tarafından söz konusu olur.

Musannif ta'n sebeplerini bu şekilde kısaca verdikten sonra bunlardan her bir kısmı ve hükümlerini ayrıntılı bir şekilde şöyle diyerek açıklamaya başladı:

### 3.5.1. Rivayette Bulunulan Râviden Kaynaklanan Ta'n

Ta'n ya kendisinden rivayette bulunulan kişiden kaynaklanır ki:

**1)** Kendisinden rivayette bulunulan şeyhin, rivayeti reddetmesi ve bu rivayeti açıkça inkâr etmesi, rivayet edilen hadis için cerh sayılır. Çünkü bu durumda ikisinden (râvi ve hadisin kendisinden rivayet edildiği şeyh) birinin söylediği kesin olarak yalandır. Hangisinin yalan söylediği belirlenemediği için kesin olarak sabit olan adâletleri düşmez. Çünkü yakîn, şek ile zâil olmaz. Bu ikisinin durumu, birbiri ile çatışan iki beyyine gibi olur ki, her birinin bu hadis dışındaki rivayetleri kabul edilir.

**2)** Kendisinden rivayette bulunulan şeyhin, tereddütlü bir şekilde rivayeti reddetmesi, ister reddedip ısrar etmeme şeklinde olsun ister "Bu hadisi rivayet ettiğimi bilmiyorum." demek suretiyle olsun bunun hükmü konusunda ihtilaf edilmiştir.

**3)** Kendisinden rivayette bulunulan şeyhin hadisin zâhirini te'vil etmesi yani kendisinden bir mânada zâhir olan bir hadis rivayet edildiğinde şeyhin, âmmın tahsisinde ve mutlakın takyidinde olduğu gibi zâhiri dışında bir anlama hamletmek suretiyle te'vil etmesi durumunda bunun hükmü konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

*Birincisi*:[1] Rivayeti tereddüt göstererek reddetmesi durumunda Ebû Yûsuf, şeyhin tereddütünün cerh olduğunu söylemiştir ki, Kerhî, şeyhayn[2] ve müteahhirûndan olan diğer Hanefîler bu görüşü tercih etmiştir. Muhammed, Malik, Şâfiî ve onlara tâbi olanlar ise bunun cerh sayılmayacağını söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel'den ise bu konuda iki rivayet bulunmaktadır.

1 **Minhuvât:** Yani tereddütlü bir şekilde rivayeti reddetmesi konusunda ihtilaf edilmesi.
2 Burada *şeyhayn* ifadesiyle kastedilen Fahrulislâm Pezdevî ve Şemsüleimme Serahsî'dir.

**وأمّا الثاني**: فلأنّه إمّا من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه أو يحتمله وإمّا من سائر أئمّة الحديث، فالطعن مبهم أو مفسّر بما لا يصلح جرحًا أو يصلح، فإمّا مجتهَدًا فيه أو متّفَقًا عليه، فإمّا ممّن يُوصف بالنصيحة أو بالعصبيّة والعداوة.

٥ فشرع في بيان الأقسام وأحكامها على التفصيل فقال:

## [الأول: الطعن من المروي عنه]

(وهو) أي: الطعن (إمّا من المروي عنه،)

(فنفيها) أي: نفيُ المروي عنه الروايةَ عنه وإنكارُه لها صريحًا (جرحٌ) للحديث المروي لكذب أحدهما قطعًا، لكن لعدم تعيّنه لا يسقط عدالتُهما المتيقّنة؛ لأنّ ١٠ اليقين لا يزول بالشكّ كبيّنتين متعارضتين، فيُقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث.

(وتردّدُه) أي: تردّد المروي عنه سواء نفى ولم يُصِرّ عليه أو قال «لا أدري»،

(وتأويلُه للظاهر) يعني: إذا رُوي عنه حديث ظاهر في معنًى وقد أوَّلَه بحمله على غير ظاهره كتخصيص العامّ وتقييد المطلق (مختلفٌ فيه).

١٥ **أمّا الأوّل**:[1] فقال أبو يوسف تردّدُه جرحٌ، واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين. وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح. ولأحمد روايتان.

---

١ وفي هامش م: أي: كون تردّده مختلفًا فيه، «منه».

Bunun misali Süleyman b. Mûsâ'nın[1] Zührî'den[2] rivayet ettiği -Zührî de bunu Urve'den[3] o da Âişe'den rivayet etmiştir- şu hadistir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Hangi kadın ki, velisinin izni olmaksızın nikâhlanır, o kadının nikâhı bâtıldır.*" Zührî bu hadisi rivayet edip etmediği konusunda tereddüt etmiştir.

5 *İkincisi*:[4] Şeyhin rivayet ettiği hadisin zâhirini te'vil etmesi durumunda Kerhî, meşâyıhımızın ekserisi ve Şâfiî'ye göre şeyhin bu te'vili dikkate alınmaz, muteber olan hadisin zâhiridir. Hatta Şâfiî bu konuda "*Şayet çağdaşı olsaydım kendisine galip geleceğim birisinin sözüyle nasıl olur da hadisi terk ederim.*" demiştir. Diğer bir görüşe göre ise hadisin zâhiri, şeyhin yaptığı te'vile hamledilir.
10 Çünkü zâhir olan durum şudur ki, şeyh ancak müşahede ettiği bir karine sebebiyle hadisi, te'vil ettiği anlama hamletmiştir. Bu da te'vilin zâhir anlama tercihi için uygun bir sebeptir.

Şeyhin, mücmelin anlamlarından birinin belirlenmesi ve benzerlerinde olduğu gibi hadisi, muhtemel olduğu anlamların birinde zâhir olmayan, zâ-
15 hirin te'vili dışında bir anlama te'vili ise muhtemel diğer anlamları reddetmek anlamına gelir. Çünkü daha önce geçtiği üzere zâhir olan durum, şeyhin hadisi bu muhtemel anlamlardan birine hamletmesinin ancak müşahede ettiği bir karine sebebiyle olmasıdır.

**4)** Kendisinden rivayette bulunulan şeyhin, rivayetten sonra buna -hadisin
20 ifade ettiği anlam konusunda nas olup amel ettiği şekle ihtimali olmayacak şekilde- kesin olarak muhalif olduğu bilinen şekilde amel etmesi, rivayet edilen hadisin cerhedilmesi anlamına gelir. Çünkü bu şekilde rivayetine aykırı olarak amel etmesi, hadisin mensuh olduğunu ya da sabit olmadığını bilmesine hamledilir. Zira rivayetin aksine olan ameli bâtıl olmuş olsa bu durumda
25 rivayeti de sakıt olur.

**5)** Kendisinden rivayette bulunulan şeyhin, hadisi rivayet etmeden önce rivayetin aksine amelde bulunması ise hadisin cerhi anlamına gelmez. Çünkü şeyhin, hadisi rivayet etmeden önce bu rivayetin aksine amel etmesi, şeyh hakkında hüsnüzanda bulunularak hadise vakıf olmak suretiyle bu ameli terk
30 etmesine hamledilir.

1 **Süleyman b. Mûsâ:** Ebû Eyyûb Süleymân b. Mûsâ el-Esedî ed-Dımaşkî (ö. 119). Evzaî'den önce Şam fakihiydi. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 225.

2 **Zührî:** Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742). Medîne'nin tabiûn dönemi meşhur muhaddislerinden, hadis hâfızı ve fakihlerindendir. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, V, 18; Özkan, Halit, "Zührî", *DİA*, 44/544-549.

3 **Urve:** Ebû Abdillâh Urve b. Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî (ö. 94/713). Medîneli meşhur yedi fakihten biri, hadis ve siyer âlimidir. Babasından, Zeyd b. Sabit'ten, Hz. Âişe'den, Ebû Hüreyre'den rivayette bulunmuş, fıkhı teyzesi olan Hz. Âişe'den almıştır. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XIX, 361; Aycan, İrfan, "Urve b. Zübeyr" *DİA*, 42/183-185.

4 **Minhuvât:** Yani hadisin zâhirini te'vil etmesi konusunda ihtilaf edilmesi.

مثاله ما روى سليمان[١] عن الزهري[٢] عن عروة[٣] عن عائشة أنه عليه السلام قال:[٤] {أَيُّمَا امْرَأَةٍ} الحديث،[٥] وقد تردّد فيه الزهري.

**وأمّا الثاني:**[٦] فذهب الكرخي وأكثر مشايخنا والشافعي إلى أنه لا عبرة بتأويله، والمعتبر ظهورُه حتى قال الشافعي «كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرتُه لحججتُه»، **وقيل**: يُحمل على تأويله؛ لأنّ الظاهر أنه لم يحمله إلّا لقرينة معاينة، فيصلح للترجيح.

(ولغيره) أي: تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه ممّا ليس ظاهرًا في بعض المحتمَلات (ردٌّ للباقي) من المحتمَلات لِمَا مرّ: أنّ الظاهر أنه لم يحمله عليه إلّا لقرينة معاينة.

(وعملُه) أي: المروي عنه (بعدها) أي: بعد الرواية عنه (بمخالفها[٧] يقينًا) بأن كان الحديث نصًّا في معناه غير محتمل لِمَا عمل (جرحٌ) للمروي؛ لأنه محمول على وقوفه على منسوخيته أو عدم ثبوته؛ إذ لو كان خلافه باطلًا سقطت روايته أيضًا،

(لا) عملُه (قبلها)، فإنّ عمله بخلاف ما روى قبل روايته يُحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث إحسانًا للظنّ به،

١ سليمان: هو أبو أيوب سليمان بن موسى الأسدي الدمشقي (ت. ١٢٤هـ)، كان فقيه أهل الشام في وقته قبل الأوزعي. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي، ٢/٢٢٥.

٢ الزهري: هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري (ت. ١٢٤هـ/٧٤٢م)، تابعي مشهور، أحد الفقهاء المحدثين بالمدينة حافظ زمانه. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٥/١٨.

٣ عروة: هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي (ت. ٩٤هـ/٧١٣م)، عالم المدينة، وهو أحد فقهاء السبعة، روى عن أبيه وعن زيد بن ثابت وعائشة وأبي هريرة وغيرهم، تفقه بخالته عائشة رضي الله عنها، وكان عالمًا بالسيرة. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ١٩/٣٦١.

٤ ر – قال.

٥ وهو قوله عليه السلام {أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ}.

٦ وفي هامش م: أي: كون تأويله للظاهر مختلفًا فيه، «منه».

٧ د: بمخالفتها.

**6)** Yine kendisinden rivayette bulunulan şeyhin amelinin tarihinin bilinmemesi durumunda yani bu amelin rivayetten önce mi, sonra mı olduğunun bilinmemesi durumunda da bu, rivayetin cerhi anlamına gelmez. Çünkü hadisin hücciyyeti, şüphe ile düşmez.

**7)** Şeyhin hadisin gereği ile amelden kaçınması, hadisin askine amel etmesi gibi değerlendirilir ki, bunun hükmü az önce geçti.

### 3.5.2. Râvi Dışında Birinden Kaynaklanan Ta'n

Ya da hadise yönelik ta'n kendisinden rivayette bulunulan râvi dışında başka birinden kaynaklanır.[1] Bu durumda:

**1)** Ta'nda bulunan bu başkası, hadisin kendisi hakkında kapalı kalma ihtimalinin bulunmadığı bir sahâbî ise bunun yöneltti̇ği ta'n, cerh olarak değerlendirilir. Çünkü şayet hadis sahih olmuş olsaydı, normal şartlarda ona kapalı kalmazdı. Bu durumda hadis, siyaset-i şer'iyyeye veya hadisteki hükmün vücûb ifade etmediğine ya da neshe hamledilir. Bunun örneği, Hz. Peygamber'in "*Bekâr bekâr ile* -yani muhsan olmayan muhsan olmayanla- *zina ederse bunun cezası, yüz celde ve bir yıl sürgündür.*" sözüdür. Yine Hz. Peygamber'in "*Seyyib seyyib ile zina ederse bunun cezası yüz celde ve taşla recmdir.*" sözü de buna örnektir. Râşid halifeler bu iki hadisle amel etmemişlerdir. Hâlbuki onlar devlet başkanları olup hadlerin uygulanması onlara havale edilmiştir. Hatta Ömer, sürgün ettiği birisi irtidat ederek Rumlara iltica edince bir daha asla sürgün etmeyeceğine yemin etmiştir. Ali de "Fitne olarak sürgün yeter." demiştir. Bundan Ömer'in sürgün cezasını, hadisle amel etmek suretiyle değil[2] siyaseten uyguladığı anlaşılmakta olup bu durum, hadisin neshedildiğini kabul etmeye aykırı değildir. Yine Ömer'in savaş yoluyla fethettiğinde Irak bölgesindeki Sevad arazisini gaziler arasında dağıtmamasından Hz. Peygamber'in Huneyn arazisini[3] gaziler arasında dağıtması şeklindeki uygulamasının, uygulanması gerekli bir hüküm olmadığı anlaşılır ki, bu durumda devlet başkanı, arazi üzerine haraç vergisi koymakla gazilere dağıtmak arasında muhayyerdir.

1 Musannif, bu taksimde Pezdevî'nin taksimini esas almıştır. Başkasından kaynaklanan ta'n hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhi ile), III, 103-104.

2 **Minhuvât:** Nitekim Kâânî, böyle zannetmiştir.

3 Diğer kaynaklarda Huneyn'in taksimi şeklinde değil, Hayber'in taksimi şeklinde geçmektedir. Örnek olarak bk. Serahsî, *Usûl*, II, 8; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 104; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 280.

(ولا) عملُه حال كونه (مجهولَ التاريخ) أي: لم يُعلم أنه قبل الرواية أو بعدها، فإنه لا يكون أيضًا جرحًا؛ لأنّ حجية الحديث لا تسقط بالشبهة،

(والامتناعُ عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مرّ حكمه.

## [الثاني: الطعن من غير المروي عنه]

٥ (و) الطعن (إمّا من غيره) أي: غير المروي عنه[١]

(فإن كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيًّا لا يحتمل الخفاءَ عليه فجرحٌ)؛ إذ لو صحّ لَمَا خفي عليه عادةً، فيُحمل على السياسة أو عدم الوجوب أو الانتساخ، مثاله قوله عليه السلام {الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ} أي: حكم زنا غير المحصن بغير المحصن، وقولُه عليه السلام {الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَرَجْمٌ ١٠ بِالْحِجَارَةِ}، فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما، وهم الأئمّة، والحدودُ مفوَّضَةٌ إليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لَحِقَ مَنْ نفاه بالروم مرتَدًّا أن لا ينفي أبدًا، وقال عليّ رضي الله عنه «كفى بالنفي فتنةً»، فعُلم أنّ النفي من عمر كان سياسةً، لا عملًا بالحديث،[٢] فلا ينافيه القولُ بالنسخ. ولـمّا امتنع عمرُ عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عَنْوَةً عُلم أنّ قسمة حُنَيْنٍ[٣] لم يكن حتمًا، ١٥ فيتخيّر الإمام في الأراضي بين الخراج والقسمة.

---

١ انظر لمزيد من التفصيل في الطعن من غير المروي عنه أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٣/١٠٣-١٠٤.
٢ وفي هامش م: كما ظنّه القاءاني، «منه».
٣ وفي المصادر الأخرى «تقسيم خيبر» بدل «تقسيم حينين». انظر: أصول السرخسي، ٢/٨؛ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٣/١٠٤؛ فصول البدائع للفناري، ٢/٢٨٠.

**2)** Sahâbeden yapılan ta'nda hadisin sahâbîye kapalı kalması ihtimal dâhilinde ise bu durumda bu sahâbînin ta'nı, cerh olarak değerlendirilmez. Çünkü nadir olan birtakım hadiselerin, sahâbeden bazılarına kapalı kalmış olması mümkündür. Mesela namazda kahkaha sebebiyle abdestin de iade edilmesi konusunda Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'nin[1] rivayet etmiş olduğu hadis böyledir. Çünkü bu olay, özellikle de sahabe arasında nadir bir olaydır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî[2] bu hadisle amel etmemiş olsa da onun amel etmemesi, hadise yönelik bir cerh olarak değerlendirilmez.

**3)** Ta'nda bulunan bu başkası, hadis imamlarından olursa bu durumda mesela *hadis sabit değildir*, *mecruhtur*, *metruktür* ya da *râvisi adil değildir* şeklinde kapalı bir şekilde ta'nda bulunulması halinde bu ta'n makbul değildir. Çünkü akıl ve din açısından müslümanlar arasında özellikle de ilk üç nesilde zâhir olan durum, râvilerin adâlet vasfına sahip olmalarıdır. Diğer yandan bu şekilde kapalı olan ta'nın makbul sayılması, sünnetlerin iptali anlamına gelir. Yine bu şekilde kapalı olan ta'n, kapsamı daha dar olduğu halde şehâdet konusunda makbul değilken rivayet konusunda makbul olmaması evleviyetle sabit olur.

**4)** Ta'nda bulunan kişi, taassup sahibi biri değil de samimi biri olduğu halde ta'n, şer'an cerh sayılması üzerinde ittifak edilmiş bir şey sebebiyle müfesser bir şekilde olursa bu şekilde ta'n, cerh olarak kabul edilir.

**5)** Aksi takdirde yani şayet ta'n, şer'an üzerinde ittifak edilmiş bir şey sebebiyle değil, aksine ictihâda açık olan bir şey sebebiyle müfesser olursa bu ta'n cerh olarak değerlendirilmez. Mesela Ebû Yûsuf hakkında yapılan fürû fıkıh ile çok meşgul olması sebebiyle yapılan ta'n bu şekildedir. Çünkü ictihâdın çok yapılması, zihnin ve zabtın kuvvetli olduğunu gösterir.

**6)** Şayet ta'nda bulunan kişi, mülhidlerin ehl-i sünnete yönelik ta'nlarında olduğu gibi taassupla itham olunan biriyse onun ta'nı kabul edilmez.[3]

---

1 **Zeyd b. Hâlid el-Cühenî:** Fetih günü Cüheyne kabilesinin sancağını taşıyan meşhur sahâbîdir. Künyesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Abdirrahmân, Ebû Talha ve Ebû Zür'a şeklinde farklı künyeler nispet edilmiştir. Aynı şekilde ölüm tarihi konusu da oldukça ihtilaflıdır. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 549; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XV, 26.

2 **Ebû Mûsâ el-Eş'arî:** Ebû Mûsâ Abdullâh b. Kays b. Süleym el-Eş'arî el-Yemânî (ö. 42/662-63). Fakih sahâbîlerden olup Hz. Peygamber Kur'ân öğretmesi için onu Yemen'e göndermiştir. Kûfe ve Basra valiliğinde bulunmuştur. Hakem olayında Hz. Ali tarafını temsil etmiştir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 44; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 979; Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, 10/190-192.

3 Musannif konunun başında râvi dışında birinden kaynaklanan bu ta'nın da yedi kısım olduğunu belirtmesine rağmen yukarıdaki ifadelerinde bunlardan altısına yer vermiştir. Pezdevî, Serahsî ve Molla

(وإن احتمل) الخفاء (فلا) يكون جرحًا؛ لأنّ النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني[1] في الوضوء بالقهقهة؛ لأنها نادرة، لا سيّما بين الصحابة وإن لم يعمل به أبو موسى الأشعري.[2]

(وإن كان) الطاعن (من أئمّة الحديث فمجمله) أي: مجمل الطعن ومبهمُه نحو «إنّ الحديث غير ثابت» أو «مجروح» أو «متروك» أو «راويه غير عدل» (لا يُقبل)؛ لأنّ الظاهر العدالةُ بين المسلمين للعقل[3] والدين، لا سيّما في القرون الثلاثة؛ ولأنّ قبوله يُبطِل السُنَنَ؛ ولأنه لا يُقبل في الشهادة وهي أضيقُ، ففيها أولى.

(ومفسَّرُه بما اتفق على كونه جرحًا شرعًا والطاعنُ ناصحٌ) لا متعصّبٌ (جرحٌ؛ وإلّا فلا) فلو فسّر بغير المتّفق على كونه جرحًا شرعًا؛ بل بمجتهَد فيه لا يكون جرحًا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حقّ أبي يوسف؛ لأنّ كثرة الاجتهاد دليل قوّة الذهن والضبط.

ولو كان الطاعن متّهَمًا بالعصبيّة كطعن الملحدين في أهل السنة لا يُسمع.[4]

---

١ زيد بن خالد الجهني: هو صحابي مشهور، واختلف في كنيته، فقيل أبا عبد الرحمن وقيل أبا طلحة وقيل أبا زرعة، واختلف في وقت وفاته وسنّه اختلافًا كبيرًا، كان صاحب لواء جهينة يوم الفتح. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٥٤٩/٢؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٢٦/١٥.

٢ أبو موسى الأشعري: هو أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري اليماني (ت. ٤٢هـ/٦٦٢-٦٣م)، صحابي مشهور، بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن ليعلّم الناس القرآن. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٤٤؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ٩٧٩/٣.

٣ ر: للفعل.

٤ قال المصنف في بداية البحث: «وكل منهما سبعة أقسام» يعني: الطعن من المروي عنه سبعة أقسام والطعن من غير المروي عنه أيضًا سبعة أقسام، ولكن لم يذكر في الطعن من غير المروي عنه السابع لا في المتن ولا في الشرح. والسابع: أن يكون الطعن مفسّرًا، ولكن لا يصلح للجرح. وهذا ما ذكره البزدوي بقوله: «وإذا فسّره بما لا يصلح جرحًا لم يقبل، وذلك مثل من طعن في أبي حنيفة رحمه الله أنه دسّ ابنه ليأخذ كتب أستاذه حمّاد، وهذا دلالة إتقانه؛ لأنه كان لا يستجيز الرواية إلّا عن حفظ وإتقان ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جدّ حفظه وحسن ضبطه، فالرجوع إلى كتب الأستاذ آية إتقانه لا جرح فيه، ومن ذلك طعنهم بالتدليس ...». أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٦٨/٣-٧٠. انظر أيضًا: أصول السرخسي، ٩/٢؛ فصول البدائع للفناري، ٢٨٠/٢.

### 3.6. Haberin Konusu

Altıncı konu, haberin mahalli hakkındadır. *Haberin mahalli* ile kastedilen ister Hz. Peygamber'den gelen bir haber olsun ister ondan gelen bir haber olmasın, hakkında haberin varid olduğu hadisedir. Burada haber ile kastedilen de haber-i vâhiddir. Bu yüzden musannif *haberin mahalli*ni fürû ve amelle ilgili konulara hasretmiştir. Zira itikadî konular, kesin delillere dayanması sebebiyle âhâd haberlerle sabit olmaz.

#### 3.6.1. Allah Haklarıyla İlgili Konularda Haber-i Vâhidin Kabulü

Bu yani haberin mahalli ya Allah haklarıyla ya da kul haklarıyla ilgilidir.

*Bil ki*, haberin konusu ya Allah hakları ya da kul haklarıdır. Birincisi ya ibadetlerle ilgilidir ya da cezalarla ilgilidir. İkincisi ya mahza ilzamın söz konusu olduğu bir konudur veya kesinlikle ilzamın bulunmadığı bir konudur ya da bir açıdan ilzamın söz konusu olduğu bir açıdan ilzamın söz konusu olmadığı bir konudur. Musannif, bu taksime göre beş kısmın mahiyetini ve hükümlerini şöyle diyerek açıklamaya başladı:

##### 3.6.1.1. İbadetler Konusunda Haber-i Vâhidin Kabulü

İbadetler; **1)** namaz, zekât, hac gibi bizzat amaç olan halis ibadetler olsun, **2)** veya abdest ve kurban gibi bizzat amaç olmayan ibadetler olsun, **3)** ya da oruç keffareti dışında kalan keffaretler gibi ibadet yönü ceza yönüne ağır basan ibadetler olsun, **4)** veya fıtır sadakası gibi ibadet yönü mali yönüne ağır basan ibadetler olsun, **5)** veya öşür gibi malî yönü ibadet yönüne ağır basan ibadetler olsun bu ibadetler, daha önce geçen şartların bulunması halinde haber-i vâhidle sabit olur.

---

Fenârî'nin -musannif Molla Fenârî'nin ifadelerini esas almıştır- taksimine bakıldığında musannifin eksik bıraktığı kısım, cerh sebebinin müfesser olup cerhe uygun olmamasıdır. Her ne kadar bu kısmı musannifin metindeki *ve illâ fe lâ* ifadesine dâhil etmek mümkün gözükse de bu kısım, cerh sebebi üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilenden ayrı bir kısım olup musannif metin ve şerhte bu iki kısma açıkça yer vermesine rağmen bu kısma ve örneğine değinmemiştir. Pezdevî bu kısım hakkında şöyle demektedir: "Ta'nda bulunan kişi, cerhe uygun olmayan bir sebeple bunu açıkladığında bu ta'n kabul edilmez. Bunun misali bazılarının, oğlunun, üstadı Hammâd'ın kitaplarını gizlice almasını sağladığı (ve bu kitaptan rivayette bulunduğu) şeklinde Ebû Hanîfe hakkında ta'nda bulunmalarıdır. Hocası Hammâd'ın kitaplarına bakması, onun itkan sahibi biri olduğunun göstergesidir. Çünkü Ebû Hanîfe, ancak sağlam bir şekilde ezberden rivayeti câiz görmektedir. Her ne kadar hıfzı sağlam, zabtı güzel olsa da hafız, birtakım hatalara düşmekten emin olamaz. Dolayısıyla üstadının kitaplarına müracaat etmesi, itkan sahibi olduğunun göstergesidir, cerhedilmesini gerektiren bir sebep değildir. Tedlîs sebebiyle ta'n da bu kısma girer…" Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhi ile), III, 68-70. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, II, 9; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 280.

## [المبحث السادس: محل الخبر]

**البحث** (السادس: في محلّ الخبر) أي: الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرًا عن النبي عليه الصلاة والسلام أو لم يكن، والمراد خبر الواحد، ولذا حصر المحلّ في الفروع والأعمال؛ إذ الاعتقاديات لا تثبت بأخبار الآحاد لابتنائها على ٥ اليقين.

## [الأول: قبول خبر الواحد في حقوق الله تعالى]

(وهو) أي: محلّ الخبر (إمّا حقوق الله تعالى). **اعلم** أنّ محلّ الخبر إمّا حقوق الله تعالى أو حقوق العباد. **والأوّل**: إمّا عبادات أو عقوبات. **والثاني**: إمّا فيه إلزام محض أو لا إلزام فيه أصلًا أو فيه إلزام من وجه دون وجه، فشرع في بيان الأقسام الخمسة ١٠ وأحكامها فقال:

## [قبول خبر الواحد في العبادات]

(فالعبادات) سواء كانت **خالصةً** مقصودةً كانت كالصلاة والزكاة والحجّ ونحو ذلك أو لا كالوضوء والأضحيّة، **أو غالبةً** على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات أو على المؤنة كصدقة الفطر، **أو مغلوبةً** عنها كالعشر (تثبت بخبر الواحد ١٥ بالشرائط) السابقة.

Bu şartlar dikkate alındığında bu şartlardan bazılarının yokluğu sebebiyle ibadetler konusunda *fâsık* ve *mestûru'l-hâl* olan râvinin haberi kabul edilmez. Bununla birlikte suyun temiz ve necis olduğunu haber vermelerinde olduğu gibi bu ikisinin haberi, yapılacak araştırmayla (teharrî) birlikte yani araştırmanın bu habere eklenmesi şartıyla diyânetle ilgili konularda kabul edilir. Çünkü temizlik ve pislik, sadece adil kişilerden öğrenilmesi doğru olmayan bir durumdur. Zira çoğu hallerde suyun başında adil kimsenin bulunması söz konusu olmaz. Böyle olunca suyun durumunun bilinmesi için adâletin şart koşulması, sıkıntıya yol açar. Bu yüzden *fâsık* ve *mestûrü'l-hâl* olanın verdiği haber de dikkate alınır. Bu durumlarını telafi için de verdikleri habere araştırmanın eklenmesini vâcip kıldık. Hadislerin durumu ise bundan farklıdır. Çünkü hadisleri nakledenler, takva sahibi âlimler olup hadisler konusunda fâsık ve mestûrü'l-hâl olanların sözüne itibar edilmediğinde bu durum, bir sıkıntıya yol açmaz. *Çocuk, ma'tûh* ve *kâfir*in haberi ise mutlak olarak yani hem hadisler hem de diyanetle ilgili konularda kabul edilmez. Çünkü bunların ehliyeti yoktur ve bunların haberini kabul etmeyi gerektirecek bir zaruret hali de söz konusu değildir.

### 3.6.1.2. Cezalar Konusunda Haber-i Vâhidin Kabulü

Haber-i vâhidin cezalar konusunda kabul edilmesi konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

1) Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiğine göre -Cessâs'ın tercih ettiği görüş budur- cezalar konusunda haber-i vâhid kabul edilir. Çünkü haber-i vâhid olduğu halde beyyine ile ve Mâiz'in[1] dışındakilere recmin uygulanmasında olduğu gibi şüphe içeren nassın delâletiyle amel edileceği konusunda icmânın delâleti bulunmaktadır.

2) Müteahhirûn ise -Kerhî'nin tercih ettiği görüş budur- cezalar konusunda haber-i vâhid kabul edilmez. Çünkü haber-i vahidlerde şüphe söz konusudur ve şüphe ile de cezalar düşer. Cezaların beyyine ile sabit olması ise kıyasa aykırı olarak bu konudaki nas sebebiyledir. Dolayısıyla cezaların haber-i vâhid olarak rivayet edilen hadisle sabit olması, bu cezaların beyyine ile sabit olmasına kıyas edilemez. Cezaların nassın delâleti ile sabit olmasına gelince, daha önce geçtiği üzere nassın delâleti ile sabit olan hüküm, kat'îdir. Haber-i vâhid ile sabit olan hüküm ise bu mertebede değildir.

1 **Mâiz:** Mâiz b. Mâlik el-Eslemî. Hz. Peygamber'in kavminin müslüman olması için mektup yazdığı sahâbîdir. Hz. Peygamber döneminde zina ettiğini itiraf ettiği için recmedilmiştir. Kaynaklarda oğlu Abdullah'ın kendisinden bir hadis rivayet ettiği kaydedilmektedir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1345.

فإذا اعتُبرت الشرائط (فلا يُقبل خبر الفاسق والمستور فيها) أي: في العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وإن قُبل) خبرهما (في الديانات) كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرّي) أي: بشرط انضمام التحرّي إليه، وذلك؛ لأنّ الطهارة والنجاسة أمرٌ لا يستقيم تلقّيه من قِبَل العدول؛ إذ في كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضرًا عند الماء، فاشتراط العدالة لمعرفة[1] حال الماء حرجٌ، فلا يكون خبرهما ساقطَ الاعتبار، فأَوْجَبْنَا انضمامَ التحرّي به بخلاف أمر الأحاديث، فإنّ نَاقِلِيها هم العلماء الأتقياء، فلا حرج إذا لم يُعتبر قولُ الفَسَقَة والمستورين في الأحاديث. (ولا) يُقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقًا) أي: في الأحاديث والديانات لانتفاء الأهلية وعدم الضرورة.

## [قبول خبر الواحد في العقوبات]

(واختلف في) قبول خبر الواحد في (العقوبات).

روي عن أبي يوسف واختاره الجصّاص: أنه يُقبل فيها لدلالة الإجماع على العمل بالبيّنة وأنها خبر الواحد، وبدلالة النصّ الذي فيه شبهةٌ كالرجم في حقّ غير ماعز.[2]

وذهب المتأخرون واختاره الكرخي:[3] أنه لا يُقبل لتمكّن الشبهة في الدلائل، والعقوباتُ تَنْدَرِئُ بها. وإنما تثبت بالبيّنة بالنصّ على خلاف القياس، فلا يقاس ثبوتُها بحديث يرويه الواحدُ على ثبوتها بالبيّنة. والثابت بدلالة النصّ قطعي كما سبق، والثابتُ بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة.

---

١ ر: بمعرفة.
٢ ماعز: هو ماعز بن مالك الأسلمي، صحابي مشهور، كتب له رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابًا بإسلام قومه، وهو الذي اعترف على نفسه بالزنا تائبًا منيبًا وكان محصنًا فرجم، روى عنه ابنه عبد الله بن ماعز حديثًا واحدًا. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٣٤٥/٣.
٣ ر د - الكرخي.

### 3.6.2. Kul Haklarıyla İlgili Konularda Haber-i Vâhidin Kabulü

Kul haklarına gelince, bunların üç kısmı da daha önce belirtilen şartların bulunmasıyla birlikte haber-i vâhidle sabit olur.

#### 3.6.2.1. Mahza İlzam Olan Konular

5 Şehâdet anlamında olan bir haberle kul haklarının sabit olmasına gelince, bunlardan bey' ve icâre gibi mahza ilzam söz konusu olan kısımda rivayete ilişkin daha önce geçen şartlarla birlikte *velâyetin* (şehâdet ehliyeti) -bu yüzden çocuk ve kölenin şehâdeti kabul edilmez- *şehâdet* lafzının ve imkân ölçüsünde şehâdette gerekli *sayının* (iki şahit) bulunması şarttır.
10 Öyle ki, doğuma şahitlik eden ebenin şahitliği gibi sayının örfen mümkün olmadığı durumlarda sayı şart koşulmaz. Kulların haklarının korunması için bu şartların bulunması gereklidir. Diğer yandan bu kısımdaki haklarda borçlandırma anlamı bulunduğu için bu haklar, daha fazla pekiştirilmeye ihtiyaç duyar. Tezvirat ve karıştırma endişesi bulunduğu için Ramazan bay-
15 ramı hilali konusundaki şehâdet de bu türdendir.

#### 3.6.2.2. İlzamın Söz Konusu Olmadığı Konular

Vekâletler, hediyeler konusundaki aracılıklar, vedîalar ve emanetler gibi hiçbir şekilde ilzamın bulunmadığı kul hakları ise haber-i vâhidle sabit olur ve bu tür kul haklarında haber verende sadece temyiz gücü şarttır. Buna göre bu
20 tür konularda fâsık, çocuk, köle ve kâfirin haberi kabul edilir. Çünkü bu tür konularda herhangi bir ilzam söz konusu değildir ve bu tür konularda sürekli bir zaruret durumu söz konusudur. Zira bu tür meşguliyetler için çocukların ve kölelerin gönderilmesi yaygın bir örf haline gelmiş olup bu tür işlerde adâletin şart koşulması, son derece sıkıntıya yol açar. Çünkü bu türden sıradan işler
25 özellikle de başkasıyla ilgili işler için sürekli olarak adil kişiler hazır bulunmaz. Diyanetle ilgili temizlik ve necaset konuları ise zaruret açısından bunlardan farklıdır. Çünkü bu tür konularda zaruret sürekli değildir. Zira temizlik ve necaseti ilgilendiren konularda asıl ile amel etmek mümkündür.

#### 3.6.2.3. Bir Açıdan İlzamın Söz Konusu Olduğu Konular

30 Vekilin azledilmesi, ticarete izin verilmiş köleye hacr konulması, şirketin ve mudarabe ortaklığının feshedilmesi ve hicret etmeyen müslümana hükümlerin vâcip olması gibi bir açıdan ilzamın söz konusu olduğu, bir açıdan ilzamın söz konusu olmadığı konularda rivayete ilişkin diğer şartların bulunmasından sonra şayet haber veren fuzûlî ise
35 Ebû Hanîfe'ye göre ya şehâdet için gerekli olan sayı ya da adâlet şarttır.

## [الثاني: قبول خبر الواحد في حقوق العباد]

(وإمّا حقوق العباد) وهي بأقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة.

## [قبول خبر الواحد فيما فيه إلزام محض]

وأمّا ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فما فيه إلزامٌ محضٌ) كالبيع والإجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظُ «الشهادة» والعددُ عند الإمكان) حتى إذا لم يمكن عرفًا لا يُشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التي سبقت صيانةً لحقوق العباد؛ ولأنّ فيه معنى الإلزام، فيحتاج إلى زيادة تأكيد، والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لِمَا فيه من خوف التزوير والتلبيس.

## [قبول خبر الواحد فيما لا إلزام فيه أصلا]

(وما لا إلزام فيه أصلًا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والأمانات وما أشبه ذلك يثبت بخبر الواحد و(لا يشترط فيه إلّا التمييزُ)، فيُقبل فيها خبرُ الفاسق والصبي والعبد والكافر؛ لأنه لا إلزام فيه، وللضرورة اللازمة ههنا، فإنّ في اشتراط العدالة في هذه الأمور غايةَ الحرج، على أنّ المتعارف بَعْثُ الصبيان والعبيد لهذه الأشغال، والعدول لا ينتصبون دائمًا للمعاملات الخسيسة، سيّما لأجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة، فإنّ ضرورتهما[1] غير لازمة؛ لأنّ العمل بالأصل ممكن.

## [قبول خبر الواحد فيما فيه إلزام من وجه]

(وما فيه إلزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (إمّا العدد أو العدالة عنده) أي: عند أبي حنيفة (إن كان المخبِر فضوليًّا؛

---

[1] جميع النسخ: ضرورتها. والمثبت من التنقيح. انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/٢١-٢٢.

Aksi takdirde yani haber veren fuzûlî değilse, aksine vekil ya da elçi ise sayı ve adâlet şart değildir. Aksine bu konuda adil olmayan bir kimsenin haberi kabul edilir. Çünkü bu durumda vekil ve elçi, müvekkil ve elçiyi gönderen yerine geçer, sözleri de onların sözlerinin yerine geçer. Dolayısıyla fuzûlî-den farklı olarak vekil ve elçi hakkında adâlet ve benzeri haber vermeye ilişkin şartların bulunması şart değildir. Ebû Hanîfe'nin fuzûlînin haberi konusunda sayı ve adâletten biriyle yetinmesi, fuzûlînin durumunun iki yöne benzerliğini -yani bir yönden ilzamın bulunup diğer yönden ilzamın bulunmamasını- dikkate almış olması sebebiyledir.

İmâmeyn ise bu kısmın yani bir açıdan ilzamın bulunduğu diğer açıdan ilzamın bulunmadığı üçüncü kısmın, üç kısımdan hiçbir şekilde ilzamın olmadığı ikinci kısım gibi olduğu görüşündedir. Çünkü bu üçüncü kısım da muamelata ilişkin konulardan olup zaruret ikisinde de ortaktır.

*Deriz ki*, üçüncü kısmın ikinciye kıyas edilmesi halinde ilzam benzerli-ğini ilga etme söz konusudur.

### 3.7. Haberin Kendisi

Yedinci konu, haberin kendisi hakkındadır. Haber dört kısımdır:

*Birinci kısım*: Resullerin verdiği haberde olduğu gibi doğruluğu kesin olarak bilinen haberdir. Çünkü kat'î delil, onların hatadan korunmuş olduğuna delâlet etmektedir. Bu kısmın sonucu, haberin doğruluğuna inanmak ve bu habere uymaktır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Resul size ne verdiyse onu alın.*" (Haşr, 59/7).

*İkinci kısım*: Firavun'un rablık iddiasında bulunması gibi yalan olduğu kesin olarak bilinen haberdir. Bu kısmın sonucu, haberin bâtıl olduğuna inanmak ve sözlü olarak bunu reddetmeye çalışmaktır.

*Üçüncüsü kısım*: Fâsıkın verdiği haberde olduğu gibi tercihi gerektiren bir sebep bulunmadığı için biri diğerine ağır basmaksızın ikisine de yani doğru-ya da yalana da ihtimali olan haberdir. Dini ve aklı açısından bakıldığında fâsıkın haberinin doğru olma ihtimali vardır. Diğer yandan dininin yasak-ladığı şeyi yapması açısından bakıldığında da yalan olma ihtimali vardır. Ya da bu konuda şöyle deriz: Fâsıkın haberinin doğru olma ihtimali vardır,

(وإلّا) أي: وإن لم يكن المخبِر فضوليًّا؛ بل وكيلًا أو رسولًا (فلا) يُشترط العدد أو العدالة؛ بل يُقبل خبر الواحد غير العدل، وذلك؛ لأنّ الوكيل والرسول يقومان مقام الموكِّل والمرسِل، فينتقل عبارتُهما إليهما، فلا يُشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي. وإنما اكتفى بأحد الأمرين عملًا
٥ بالشبهيْن.

(وقالا: هو) أي: القسم الثالث الذي فيه إلزامٌ من وجه دون وجه (كالثاني) من الأقسام الثلاثة، وهو ما لا إلزام فيه أصلًا؛ لأنّ الثالث أيضًا من باب المعاملات، والضرورةُ مشتركة.

**قلنا**: فيه إلغاء شَبَه[1] الإلزام.

## [المبحث السابع: نفس الخبر] ١٠

**البحث** (السابع: في نفس الخبر، وهو) أنواع (أربعة).

**الأوّل**: (ما عُلم صدقه كخبر الرسل)، فإنّ الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب. **وحكمه**: الاعتقاد بصدقه والائتمارُ به، قال تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الآية [الحشر، ٥٩/٧].

١٥ (و) **الثاني**: (ما عُلم كذبه كدعوى فرعون الربوبيةَ). **وحكمه**: اعتقادُ البطلان، والاشتغالُ بردّه باللسان.

(و) **الثالث**: (ما يحتملهما) أي: الصدق والكذب (بلا رجحان) لأحدهما على الآخر لانتفاء المرجِّح (كخبر الفاسق)، فإنه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله، ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظورَ دينه، أو نقول: يحتمل الصدق؛

---
١ ر: يشبه.

çünkü haberin aslî medlulü budur. Eşit bir şekilde yalana da ihtimali vardır, çünkü her ne kadar bu ihtimal, aklî bir ihtimal olsa da haber verenin fâsık olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bu kısmın sonucu, iki tarafının yani doğru ve yalan tarafının eşit olması sebebiyle duraksamaktır. Allah Teâlâ "*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, onu iyice araştırın.*" (Hucurât, 49/6) buyurduğu halde bu haberin hükmü nasıl tevakkuf olmasın ki!

*Dördüncü kısım*: Rivayet için belirtilen şartları taşıyan adil kişinin verdiği haberde olduğu gibi doğruluk tarafı yalan olma tarafına ağır basan haberdir. Fıksı gerektiren şeylerden kaçınmak suretiyle aklının ve dininin, arzu ve şehvetine açık bir şekilde galip gelmesi sebebiyle bu kişinin verdiği haberin doğruluk tarafı daha ağır basar. Bu kısmın sonucu ise kesin olarak hak olduğuna inanmaksızın kendisiyle amel edilmesidir.

İşte bu yedinci konuda esas olarak ele alınacak konu haberin bu kısmıdır. Haberin bu kısmının üç yönü vardır ve her bir yönün de azimet ve ruhsat olan şekli vardır:

### 3.7.1. Semâ Yönü

Birinci yön, semâ yönüdür. Semâ'ın *azimet* şekli, senin hadisi rivayet eden şeyhe okuman ve "Bu hadis, okuduğum gibi midir?" demen ve onun da "Evet!" demesi veya hadisi rivayet eden şeyhin sana okumasıdır. Birincisi, yani senin şeyhe okuman, muhaddislerin aksine fakihlere göre evlâ olan şekildir. Zira muhaddislere göre şeyhin talibe okuması, Hz. Peygamber'in izlediği yoldur. Ebû Hanîfe ise şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in bu şekilde bir yol izlemesi daha uygundur. Çünkü Hz. Peygamber, yanılmaktan emin olan birisidir. Onun dışındakilere gelince bu yol, evlâ bir yol değildir. Çünkü normal şartlarda ve tabiatı itibariyle tâlip, işittiğini zabtetme konusunda şeyhten daha fazla bu işe özen gösterir." Diğer yandan öğrenci okuduğunda hadisin muhafaza edilmesi iki taraftan sağlanmış olur. Hoca okuduğunda ise muhafaza sadece onun tarafından gerçekleşmiş olur.

Gaib tarafından mektup ve elçi gönderme, hazır olandan hitap gibidir.

Mektup göndermeye gelince, bunun kitapların yazılış tarzında olması gerekir ki, bu da mektubun sahibini tanıtan, ünvanlı bir mühürle mühürlenmiş olması, kimden olduğunun belli olmasıdır. Yani mektuba besmeleden önce "Falan oğlu falandan, falan oğlu falana" yazıp sonra besmele

لأنه مدلوله الأصلي، ويحتمل الكذبَ احتمالًا يساويه؛ لأنه وإن كان احتمالًا عقليًا، لكنّه تقوّى بفسق المخبِر. **وحكمه**: التوقّف فيه لاستواء جانبيْه. كيف، وقد قال تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ الآية [الحجرات، ٤٩/٦].

(و) **الرابع**: (ما يترجّح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمِع للشرائط) المذكورة للرواية، فإنّ جانب صدقه راجحٌ لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عمّا يوجب الفسق. **وحكمه**: العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعًا.

والمقصود ههنا هذا النوع، (وله) أي: لهذا النوع (أطراف) ثلاثة، ولكل طرف عزيمة ورخصة.

## [الطرف الأول: طرف السماع]

**الطرف الأوّل**: (طرف السماع. وعزيمته أن تقرأ على المحدّث) فتقول «أهو كما قرأتُه»، فيقول «نعم» (أو يقرأ) المحدّثُ (عليك، والأوّل) وهو أن تقرأ على المحدِّث (أولى) عند الفقهاء (خلافًا للمحدّثين)، فإنهم قالوا: إنه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: كان ذلك أحقَّ منه عليه السلام، فإنه كان مأمونًا عن السهو. أمّا في غيره فلا، على أنّ رعاية الطالب أشدّ عادةً وطبيعةً، وأيضًا إذا قرأ التلميذُ فالمحافظةُ من الطرفين، وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلّا منه.

(والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر.

**أمّا الكتاب**: فعلى رسم الكتب، وهو أن يكون مختومًا بختم معرَّف مُعَنْوَنًا، يعني: يكتب فيه قبل التسمية «من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان» ثم يبدأ بالتسمية

sonra Allah'a sena, sonra da "Bana falan, falandan rivayet etti ki" diyerek "Hz. Peygamber *aleyhisselâtü vesselâm* şöyle dedi" deyinceye kadar senedi ve metni zikreder, daha sonra da "Benim bu mektubum sana ulaştığında ve bunu anladığında bundaki hadisi bu isnad ile benden rivayet edebilirsin." der.

Elçi göndermeye gelince, mesela hadisi rivayet eden şeyhin, elçiye "Benden falana ulaştır ki, bu hadisi bana falan, falandan rivayet etmiştir." deyip isnadı zikrederek "Yolladığım bu haber sana ulaştığında bunu benden bu isnad ile rivayet edebilirsin." der.

Mektup ve elçi göndermenin ikisi de şer'an ve örfen yüz yüze hitap gibidir.

Şer'an hitap gibi olmasına gelince, Hz. Peygamber risaleti tüm insanlara tebliğ etmekle yükümlüydü. Tebliğin tüm insanlara ulaştırılması ise ancak bu iki yoldan yani mektup ve elçiden biriyle düşünülebilir.

Örfen hitap gibi olmasına gelince, halifeler ve melikler kadılık ve emirlik işlerini, yüz yüze tayin ettikleri gibi bu iki şekilde de tayin etmişler ve mektup ve elçi vasıtasıyla yaptıkları tayine muhalefet edeni kendi emirlerine muhalefet eden gibi değerlendirmişlerdir.

Semâda *ruhsat* olan şekil, yani işittirmenin olmaması şeklinde semâ'ın ruhsat olan şekli *münâvele* ve *icazet*tir. *İcâzet*, hadisi rivayet eden şeyhin bir başkasına "Bana falanın rivayet ettiği bu kitabı benden rivayet etmene izin verdim." deyip isnadını açıklamasıdır. Ya da şeyhin birisine "İşittiğim hadislerden sana göre sahih olanların tamamını benden rivayet etmene izin verdim." demesidir. *Münâvele* ise şeyhin işittiği kitabı kendi eliyle istifade edecek öğrenciye vermesi ve "Bu benim falanca şeyhimden işittiğim ve yazdığım kitabımdır, bunu benden rivayet etmene izin verdim." demesidir. *Münâvele*, *icâzeti* te'kid anlamına gelir. Çünkü mücerret icâzetin aksine mücerret münâvele muteber değildir. Bunu, icâzeti te'kid için bazı muhaddisler ihdas etmiştir. Kendisine icazet verilen kişi, kitaptaki hadisleri biliyorsa icazet sahih olur. Aksi takdirde icazet sahih olmaz.

*Denildi ki*, bu konuda yani kendisine icazet verilenin kitaptakileri bilmemesi durumunda icazetin sahih olmaması konusunda, hâkimin hâkime yazdığı mektupta olduğu gibi Ebû Yûsuf'un muhalefeti söz konusudur. Şöyle ki, Ebû Yûsuf, şahidin bu mektupta bulunanı bilmesini şart koşmamıştır.

ثم بالثناء ثم يقول «حدّثني فلانٌ عن فلان» إلى أن قال «عن النبي صلى الله عليه وسلم» ويذكر متن الحديث، ثم يقول «إذا بلغك كتابي هذا وفهمتَه فحدِّثْ به عنّي بهذا الإسناد».

**وأمّا الرسالة**: فكأَنْ يقول المحدّث للرسول «بَلِّغْ عنّي فلانًا أنّه قد حدّثني بهذا الحديث فلانُ بن فلان» ويذكر إسناده «فإذا بلغك رسالتي هذه فأَرْوِهِ عنّي بهذا الإسناد».

وكلٌّ منهما كالخطاب مشافهةً شرعًا وعرفًا.

**أمّا الأوّل**: فلأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم مأمورٌ بتبليغ الرسالة إلى الناس كافةً، ولا يتصوّر إلّا بأحدهما.

**وأمّا الثاني**: فلأنّ الخلفاء والملوك قلَّدوا القضاء والإمارة بهما كما قلَّدوا بالمشافهة، وعَدُّوا مخالِفَهما مخالفًا للأمر.

(ورخصته) أي: رخصة السماع بأن لا يكون فيه إسماعٌ (الإجازة)، وهي أن يقول المحدّث لغيره «أجزتُ لك أن تروي عنّي هذا الكتابَ الذي حدّثني به فلانٌ» وبيّن إسناده، أو يقول «أجزتُ لك أن تروي عنّي جميع ما صحّ عندك من مسموعاتي»، (والمناولة) وهي أن يعطي الشيخ كتابَ سماعه بيده إلى المستفيد ويقول «هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلانٍ فقد أجزتُ لك أن تروي عنّي هذا». والمناولةُ لتأكيد الإجازة؛ لأنّ مجرّدها غير معتبرة بخلاف مجرّد الإجازة، وإنما أحدثها بعض المحدثّين تأكيدًا للإجازة. (والمجاز له إن علمه) أي: ما في الكتاب (صحّت) الإجازة؛ (وإلّا فلا) تصحّ.

(قيل: فيه) أي: في عدم صحّة الإجازة فيما إذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب (خلافٌ لأبي يوسف كما) له خلاف (في الكتاب الحكمي) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه.

Burada Ebû Yûsuf'un muhalefetini verirken *denildi ki* (*kîle*) şeklinde vermemin sebebi, Şemsüleimme Serahsî'nin bu konuda şöyle demesidir: "Bana göre daha sahih olan görüş, bu icâzetin imamların ittifakıyla sahih olmamasıdır. Çünkü Ebû Yûsuf, hâkimin hâkime yazdığı mektup konusunda zaruret sebebiyle istihsanda bulunmuştur. Çünkü bu tür mektuplar, genellikle birtakım sırlar içerir ve mektubu yazan ve mektubun kendisine yazıldığı hâkim, başkasının bu sırlara vakıf olmasını istemez. Hadislerin yer aldığı kitaplarda ise bu tür sırlar bulunmaz. Çünkü sünnet, dinin dayandığı asıldır ve bunda asıl olan gizli olması değil, şöhret üzere olmasıdır. Dolayısıyla kitapta olan hadisleri bilmeden emaneti tahammül etmenin sahih olduğuna hükmetmenin hiçbir anlamı yoktur."[1]

### 3.7.2. Zabt Yönü

İkinci yön, zabt yönüdür. Zabtın *azimet* şekli, işitme ve anlama vaktinden başlayarak edâ edileceği vakte kadar işitilen hadisin hıfzedilmesidir. Bu görüş, haberler ve şehâdet konusunda Ebû Hanîfe'nin benimsediği görüştür. Bu yüzden hadis rivayeti azdır.

Zabtın *ruhsat* şekli, yazmaktır. Yazan kişi yazdığına bakar ve bu şekilde olayı hatırlarsa ister yazan kendisi olsun ister hadisle maruf biri olsun ister meçhul biri olsun bu hüccet olur. Zabtın yazma şeklindeki bu kısmı, ilk devirlerde ruhsat olsa da zamanımız açısından azimettir. Aksi takdire yani yazdığına baktığında hatırlamıyorsa Ebû Hanîfe'ye göre bu, kesinlikle hüccet olmaz. Bu durumda ne hadisi rivayet eden kişi ne kendi dosyaları içinde kendi hattıyla yazılmış bir sicil bulan kâdı bu sicil ile ve ne de senette kendi hattını gören şahit bununla amel edebilir. Çünkü yazı yazıya benzer. Dolayısıyla olayı hatırlamaksızın sırf yazının şekliyle bilgi oluşmaz.

Ebû Yûsuf'a göre ise şayet yazılan şey elindeyse bu, hadis ve sicil konusunda kabul edilir. Çünkü ister kendi yazısıyla olsun ister maruf bir kimsenin yazısıyla olsun elinde bulunması, bunun sahte olmadığından emin olunması anlamına gelir.

Bunun hadis konusunda kabul edilmesine gelince, hadis konusunda bir değiştirmenin olması, örfen bilinen bir şey değildir. Bu durumda rivayet edebilmesi için hatırlamasını şart koşacak olursak bu, hadislerin boşa çıkarılması gibi bir sonuca götürür.

1 Serahsî, *Usûl*, I, 377-378.

وإنما قلتُ «قيل» لِمَا قال شمس الأئمة: «والأصحّ عندي أنّ هذه الإجازة لا تصحّ بالاتّفاق؛ لأنّ أبا يوسف إنما استحسن هناك لأجل الضرورة، فإنّ الكتب مشتملة على الأسرار عادةً ولا يريد الكاتب ولا المكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما، وذا لا يوجد في كتب الأخبار؛ لأنّ السنة أصل الدين ومبناها على الشهرة، ٥ فلا وجه للحكم بصحّة تحمّل الأمانة قبل العلم».[1]

## [الطرف الثاني: طرف الضبط]

(و) **الطرف الثاني**: (طرف الضبط. وعزيمته الحفظ) أي: حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (إلى) وقت (الأداء) وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الأخبار والشهادة، ولهذا قلّتْ روايته.

١٠ (ورخصته الكتابة. فإن نظر) في الكتاب (وتذكّر) الحادثة (فحجّةٌ) سواء خطّه هو أو رجل معروف أو مجهول. (وهذا) القسم من الكتاب (الآن عزيمة) وإن كان في أوّل الزمان رخصة؛ (وإلّا) أي: وإن لم يكن متذكّرًا[2] (فلا) يكون حجّة عند أبي حنيفة أصلًا، فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاضٍ يجد في خريطته سجلًّا مخطوطًا بخطّه، ولا شاهدٌ يرى خطَّه في الصكّ؛ لأنّ الخطّ يشبه الخطّ، فلا يُستفاد العلم ١٥ بصورة الخطّ من غير تذكّر.

قال (أبو يوسف) الكتاب (يُقبل في الحديث والسجلّ إن كان في يده) للأمن عن التزوير سواء كان بخطّه أو خطِّ رجل معروف.

**أمّا في الحديث**: فلأنّ التبديل فيه غير متعارف، فلو شرطنا التذكّر لصحّة الرواية أدّى إلى تعطيل الأحاديث.

---

١ أصول السرخسي، ١/٣٧٧-٣٧٨. والعبارة مأخوذة من جامع الأسرار للكاكي.
٢ جميع النسخ: مذكّرًا، والسياق يقتضي أن يكون كما أثبتناه.

Bunun sicil konusunda kabul edilmesine gelince, kâdı meşguliyetinin çokluğu yüzünden her hadiseyi hafızasında tutamayabilir. Bu sicil, elinde olunca bunun sahte olmadığından emin olur ve dolayısıyla bu kayıt kabul edilir.

5 Aksi takdirde yani yazılan şey elinde değilse, sahteciliğin yaygın olması sebebiyle ne sicil konusunda ve yine sahteciliğin yaygın olması sebebiyle ne de hasmın elinde bulunan senet konusunda kabul edilir ve bununla amel edilmesi helal olmaz. Senedin şahidin elinde olması halinde ise kabul edilir. Aksine yazının bilinmesi durumunda yani galip olan âdette yazının bilinen 10 ve değiştirme ve hatadan emin olunan bir yazı olması halinde hadis konusunda kabul edilir. Zira hadis, din işleriyle ilgili olup değiştirilmesi halinde değiştirene bir fayda sağlamaz.

Muhammed ise belirtilen hususlarda Ebû Yûsuf'a muvafakat etmiştir. Ancak malum bir senette olması halinde yazıyı kabul etmiştir. Yani Mu- 15 hammed, yazının kendi hattıyla yazıldığını hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilmesi halinde şahidin elinde olmasa da insanlar açısından bir kolaylık sağlamak için istihsanen bu senetteki yazıyla amel etmeyi câiz görmüştür.

### 3.7.3. Edâ Yönü

Üçüncü yön, edâ yönüdür. Edânın *azimet* şekli, işitilenin herhangi bir 20 değişiklik yapılmadan aynı lafızla nakledilmesidir.

Edânın *ruhsat* şekli ise işitilenin mâna olarak nakledilmesidir. Bu da nakledenin, hadisi işittiğinde anladığı anlamı, kendi ifadesiyle aktarmasıdır.

Bazı hadis imamları, şu gerekçelerle mâna ile rivayete karşı çıkmıştır: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Bizden bir söz işitip onu ezberleyen ve işittiği* 25 *gibi başkasına nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Fakih olmayan kimseye fıkıh taşıyan nice kimseler vardır. Ve kendisinden daha fakih olana fıkıh taşıyan nice kimseler vardır.*" Diğer yandan Hz. Peygamber'in hususiyetlerinden biri de konuşmasının *cevâmi'u'l-kelim* olmasıdır. Bu nokta dikkate alındığında onun sözünün başka bir ifadeyle nakledilmesi durumunda ek- 30 leme ve çıkarmadan emin olunamaz.

**وأمّا في السجلّ**: فلأنّ القاضي لكثرة أشغاله يعجز عن أن يحفظ كل حادثة، فلمّا كان في يده أَمِنَ عن التزوير فيُقبل.

(وإلّا) أي: وإن لم يكن في يده (فلا يُقبل في السجلّ) ولا يحلّ العمل به؛ لأنّ التزوير فيه غالب، (ولا) في (صكّ في يد الخصم) لغلبة التزوير فيه أيضًا حتى إذا كان في يد الشاهد يُقبل؛ (بل) يُقبل في (الحديث إذا عُرف) أي: كان خطًّا معروفًا مأمونًا عن التبديل والغلط في غالب العادة؛ لأنه من أمور الدين، ولا يعود بتغييره نفعٌ إلى من يغيّره.

(ومحمد) وافق أبا يسوف فيما ذُكر، لكنّه (قبله في صكّ معلوم) أي: جوّز العمل به وإن لم يكن في يده إذا علم أنّ المكتوب خَطُّه على وجه لم يبق فيه شبهةٌ استحسانًا توسعةً للأمر على الناس.

## [الطرف الثالث: طرف الأداء]

(و) **الطرف الثالث**: (طرف الأداء. وعزيمته النقل) أي: نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيّر فيه.

(ورخصته النقل بالمعنى)، وهو أن يؤدِّي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه.

ومنعه بعض أئمّة الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم {نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا مَقَالَةً فَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى غَيْرِ فَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ}؛ ولأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم، ففي النقل بعبارة أُخرى لا يُؤمَن الزيادة والنقصان.

*Birinci gerekçeye cevap*: Hadisin edâ edilmesi, sadece lafzının nakledilmesiyle sınırlı değildir. Aksine anlamı bozacak bir değişiklik olmaksızın mâna ile nakil de işitildiği gibi edâdır. Edânın işitilen lafızla sınırlı olduğu kabul edilse bile hadiste mâna ile naklin câiz olmadığına bir delâlet söz konusu değildir. Nihayetinde Hz. Peygamber'in bu sözü, hadisi duyduğu lafızla nakleden için bir duâdır. Çünkü hadisin lafzıyla nakledilmesi daha faziletlidir. Bunun daha faziletli olduğu konusunda ise bir tartışma yoktur.

*İkinci gerekçeye cevap*: Tartışma, Hz. Peygamber'in *cevâmi'u'l-kelim* ve benzeri sözleri dışındaki sözleri konusundadır.

Hadisin mâna ile nakli birtakım kısımlara ayrılır:

**1)** Zâhirin üstündekilerde yani anlamı açısından nas, müfesser ve muhkem olanlarda dili bilen kimse için mâna ile nakil, câizdir. Çünkü bunların anlamında karışıklık söz konusu olmadığı için başka bir ifadeyle nakledildiğinde bunlarda ekleme ve çıkarma imkânı olmaz.

**2)** Mesela tahsise ihtimali olan âm lafız ve mecaza ihtimali olan hakikatte olduğu gibi zâhirde ise mâna ile nakil müctehid fakih için câizdir. Çünkü fakih, zâhirle kastedilen anlama vâkıf olduğu için anlama halel gelmesinden emin olunur.

**3)** *Cevâmi'u'l-kelim* olan hadislerde mâna ile nakil câiz değildir. *Cevâmi'u'l-kelim*, lafzı veciz olup altında birçok anlamın bulunduğu söz demektir. Mesela Hz. Peygamber'in لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ ve الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ gibi sözleri bu türdendir.

Meşâyıhımızdan bazıları, hadisin anlamı açıksa râvinin, dili ve fıkhı bilen birisi olması halinde *cevâmi'u'l-kelim* olan hadislerin de mâna ile nakline cevaz vermiştir.

Şemsüleimme Serahsî bu konuda şöyle demiştir: "Bana göre daha doğru olan bunun câiz olmamasıdır. Çünkü bu şekilde konuşmak Hz. Peygamber'e mahsus bir durumdur. Nitekim onun "*Bana cevâmi'u'l-kelim konuşma özelliği verilmiştir.*" dediği rivayet edilmiştir ki, "Bu şekilde konuşma bana tahsis edilmiştir." anlamına gelir. Dolayısıyla ondan sonra hiç kimse ona mahsus olan bir konuşma tarzına muktedir değildir, herkes gücü nispetinde mükelleftir."[1]

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 357.

**الجواب عن الأوّل**: بأنّ الأداء كما سمع ليس مقصورًا على نقل اللفظ؛ بل النقل بالمعنى من غير تغيّر أداءٌ كما سمع. ولو سُلّم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز. غايتُه: أنه دعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل، ولا نزاع في الأفضلية؛

**وعن الثاني**: بأنّ الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها.

٥ فإنّ الحديث في النقل بالمعنى أنواعٌ:

* (ففيما فوق الظاهر) أي: النصّ والمفسّر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة)، فإنه لـمّا لم يشتبه معناها لا يتمكّن فيها الزيادة والنقصان إذا نقلت بعبارة أخرى.

* (وفيه) أي: في الظاهر كعامّ يحتمل الخصوص وحقيقةٍ تحتمل المجاز

١٠ يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد؛ لأنه يقف على المراد منه، فيقع الأمن عن الخلل،

* (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزًا وتحته معانٍ جَمَّةٌ كقوله عليه السلام {الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ} وقوله عليه السلام {لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ}.

وقد جوّز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى إن كانت ظاهرة المعنى إذا كان الراوي

١٥ جامعًا للغة والفقه.

قال شمس الأئمة: «والأصحّ عندي أنه لا يجوز؛ لأنه عليه السلام كان مخصوصًا بهذا النظم على ما روي أنه قال {أُوتِيتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ} أي: خُصِّصْتُ بها، فلا يقدر أحد بعده على ما كان مخصوصًا به، وكلٌّ مكلّفٌ بما في وسعه».[1]

---

١ أصول السرخسي، ١/٣٥٧.

**4)** Kapalı lafızların kısımlarının hiçbirinde câiz değildir. Hafî ve müşkili ele alacak olursak bunlarla kastedilen anlam, ancak te'ville bilinir. Râvinin te'vili ise kıyasta olduğu gibi başkası açısından hüccet değildir. Mücmel ve müteşâbihi ele aldığımızda ise bunların anlamına vâkıf olmak mümkün değildir. Mâna ile nakil ise ancak anlama vâkıf olduktan sonra mümkün olur. Bu yüzden kapalı lafızlarda mâna ile nakil mutlak olarak yani ister nakleden müctehid olsun ister müctehid olmasın câiz değildir.

### 4. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Bu fasıl, Hz. Peygamber'in fiilinin hükmünü beyân hakkındadır. Musannifin metinde Hz. Peygamber'in fiillerini *kasdî* diye kayıtlamasının nedeni, Hz. Peygamber'in mesela uyku ve yanılgı halinde meydana gelen fiillerinde olduğu gibi bilinçli olmayan fiillerinin, uyulmaya uygun olmamasıdır.

Hz. Peygamber'in zelle olarak yaptıkları, beşer olarak yaptıkları, bir mücmelin beyânı olarak yaptıkları ve kendine mahsus olanların dışında kalan *kasdî* fiillerinin niteliği bilinirse ona has olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar bu konuda ümmeti de fiilin niteliği konusunda onun gibidir.

*Zelle*, yapılması haram olan fiilin ismi olup haddi zatında yapan açısından amaçlanan bir fiil değildir. Fakat bu fiil, amaçladığı mübah bir fiilden hareketle failde gerçekleşen bir fiildir. Dolayısıyla zellede, zelle sayılan fiilin kendisine yönelik bir kasıt bulunmaz. Aksine bunun kaynaklandığı asıl fiile yönelik bir kasıt söz konusudur. *Ma'siyet* ise bu açıdan zelleden farklıdır. Zira *ma'siyet* doğrudan amaçlanan haram bir fiildir. Bu yüzden zellenin aksine peygamberler, ma'siyet işlemekten korunmuşlardır. Zelle peygamberlerden de sadır olmakla birlikte bunun zelle olduğuna ilişkin bir beyân bulunur. Bu beyân da ya Mûsâ'nın, kıptîye vurup öldürmesini haber veren âyetteki "*Bu, şeytan işi bir iştir.*" (Kasas, 28/15) sözünde olduğu gibi fail tarafından yapılmış bir beyân olur ya da Allah Teâlâ'nın "*Âdem, Rabbine isyan etti.*" (Tâhâ 20/121) sözünde olduğu gibi Allah tarafından yapılmış bir beyân olur. Fiilin zelle olduğunun kesin bir şekilde açıklanması durumunda bu fiil, iktidaya uygun olmaz.

Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı fiiller ise yemesi, içmesi gibi fiillerdir. Bu tür fiiller ittifakla mübahtır.

Hz. Peygamber'in bir mücmelin beyânı olarak yaptığı fiiller ise açıklanan fiilin niteliği neyse bu nitelik konusunda açıklanan fiilin hükmüne tâbidir. Dolayısıyla burada üzerinde durulan konuya dâhil değildir.

* (ولا) في (أقسام الخفاء).[1] أمّا في الخفي والمشكل فلأنّ المراد منهما لا يُعرف إلّا بتأويل، وتأويلُ الراوي ليس بحجّة على غيره كالقياس. وأمّا في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما، والنقلُ بعد الوقوف، (مطلقًا) أي: سواء كان الناقل مجتهدًا أو لا.

## [فصل في أفعال النبي عليه السلام]

(فصل: في) بيان حكم (فعله عليه السلام. فعله القصدي) قيّد به؛ لأنّ ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء،

(سوى الزلة) وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل، ولكنّه وقع فيه عن فعل مباح قَصَدَه، فلم يوجد القصد فيها إلى عينها؛ بل إلى أصل الفعل بخلاف المعصية، فإنها حرامٌ قُصِد بعينه، ولهذا عُصِم الأنبياء بخلاف الزلّة، فإنها تصدر عنهم وإن لم تخلُ عن بيان إمّا من جهة الفاعل كقوله تعالى إخبارًا عن موسى حين وكز القِبْطِيَّ فقتله ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص، ٢٨/١٥]، أو من الله تعالى كما قال تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ [طه، ٢٠/١٢١]، وإذا قرن به البيان ألبتة لا يصلح للاقتداء،

(و) سوى (فعل الطبع) كالأكل والشرب، فإنه مباح بالاتّفاق،

(و) سوى (بيانِ المجمَل)، فإنه تابع للمبيَّن في أيّ صفةٍ كان المبيَّن، فلا يكون من المبحث،

[1] ر: أقسام الخفي.

Hz. Peygamber'in kendisine mahsus olan fiiller ise duhâ ve teheccüd namazının vâcip olması, dörtten fazla kadınla evlenmesinin mübah olması gibi fiillerdir. Bu tür fiiller konusunda başkalarının ona ortak olması, bunların ona mahsus olmasına aykırıdır.

İşte bunların dışında kalan fiilin, Hz. Peygamber hakkındaki vücûb ve benzeri niteliği bilindiğinde -zira Hz. Peygamber'in uyulacak fiilleri niteliği açısından mübah, müstehap, vâcip ve farz olmak üzere dört kısımdır. Bir görüşe göre üç kısımdır. Çünkü şüphe içeren bir delil ile sabit olan hüküm, Hz. Peygamber hakkında düşünülemez, dolayısıyla onun açısından vâcip söz konusu olmaz. Dörtlü taksim, bizim açımızdan onun fiillerinin taksimi olarak açıklanmıştır- ibadetler ve bunların dışında kalan konularda bu nitelik konusunda ümmeti de onun gibidir. Eğer bunun yapılması, Hz. Peygamber'e farz ise bize de farzdır. Diğer hükümler de böyledir. Bunun böyle olmasının gerekçesi şudur:

*İlk olarak,* niteliği bilinenler konusunda sahâbenin onun fiiline yönelmiş olmalarıdır.

*İkinci olarak,* Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Allah'ın resulünde sizin için uyulacak güzel bir örnek (üsvetün hasenetün) vardır.*" (Ahzâb, 33/21). Çünkü *teessî*, mutlak olarak Hz. Peygamber'in yaptığını yapmak değil, onun yaptığının benzerini onun yaptığı şekilde yapmaktır. Aksi takdirde ibadetlerin niyetsiz olarak edâ edilmesi söz konusu olurdu.

*Üçüncü olarak,* Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Evlatlıklarının eşleriyle evlenme konusunda müminlere bir sıkıntı olmaması için…*" (Ahzâb, 33/37). Bu konuda ümmeti, ona ortak olmasaydı, Hz. Peygamber'in evlenmesi, müminler hakkında sıkıntının olmaması şeklinde bir sonuca götürmezdi.

Niteliği bilinen fiillerinin hükmü, bu fiilin ona mahsus olduğuna ilişkin bir delil bulununcaya kadar budur. Eğer fiilin ona mahsus olduğuna ilişkin bir delil bulunursa, bu durumda fiil, delilin gösterdiği anlama hamledilir. Çünkü kuraldan, ancak bir delil bulunması halinde vazgeçilir.

Aksi takdirde yani Hz. Peygamber hakkında fiilin niteliği bilinmezse bunun hükmü, onun açısından ibâhadır yani bu fiilin hükmünün mübah olmasıdır. Çünkü yapılabilirliğin alt sınırı olan ibaha kesindir, bunun üzerinde olan hüküm, delile muhtaçtır. Burada da delilin yokluğu farz edilmektedir.

(و) سوى (المخصوصِ به) كوجوب الضحى والتهجّد وإباحة الزيادة على الأربع في النكاح، فإنّ الشركة تنافي الاختصاص،

(إن عُلم صفتُه) أي: صفة ذلك الفعل في حقّه عليه السلام من الوجوب وغيره؛ إذ ما يُقتدى به من أفعاله عليه السلام أربعةٌ: مباح ومستحبّ وواجب وفرض.

٥ **وقيل**: ثلاثة؛ لأنّ الثابت بدليل فيه شكّ لا يُتصوّر في حقّه فلا واجب، ووُجِّهَ بأنه تقسيم لأفعاله بالنسبة إلينا، (فأمّته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) أي: في تلك الصفة، فإن كان فرضًا عليه كان فرضًا علينا، وهكذا.

**أمّا أوّلًا**: فلرجوع الصحابة إلى فعله المعلوم جهتُه.

**وأمّا ثانيًا**: فلقوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب، ١٠ ٣٣/٢١]، فإنّ التأسّي فِعْلُ مثل ما فَعَلَ على وجهه، لا فعلُه مطلقًا؛ وإلّا لتؤدّى بلا نية.

**وأمّا ثالثًا**: فلقوله تعالى ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٣٧]، ولولا التشريك لَمَا أدّى تزويجُه عليه السلام إلى عدم الحرج في حقّ المؤمنين.

١٥ (حتى يقوم دليلُ الخصوص) بالنبي عليه السلام، فإذا قام يُحمل على ما يفيده؛ لأنّ الأصل يُعدل عنه بالصارف.

(وإلّا) أي: وإن لم يُعلم صفة الفعل في حقّه عليه السلام (فالإباحة) أي: حكم ذلك الفعل أن يكون مباحًا (له)؛ لأنّ الأدنى متيقّن، والزائد محتاج إلى الدليل، والمفروض عدمه،

Bizim açımızdan da bu fiil konusunda ona uymak câizdir. Çünkü Hz. Peygamber, diğer peygamberlerde olduğu gibi sözlerine ve fiillerine uyulması için gönderilmiştir. Allah Teâlâ İbrâhim *aleyhisselâm* hakkında şöyle buyurmuştur: "*Ben seni insanlara imam yapacağım.*" (Bakara, 2/124). Niteliği bilinmeyen fiilleri, ona mahsus olan fiillere hamledilmez. Çünkü ona mahsus olan fiiller nadirdir.

### 5. Hz. Peygamber'in Takriri

Bu fasıl Hz. Peygamber'in takriri hakkındadır. Hz. Peygamber'in huzurunda veya onun zamanında bir fiil yapılıp o da bunu öğrendiğinde bunu reddetme imkânı olduğu halde reddetmemişse bu, onun tarafından bu fiilin takriri anlamına gelir. İşte musannif şöyle diyerek bu takririn hükmünü açıklamak istedi:

Bir kâfirin kiliseye gitmesinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ses çıkarmadığı fiil, reddettiği bilinen bir fiil ise yani Hz. Peygamber'in o fiili reddettiğinin bilinmesi ve kendisinin de bunun bilindiğini ve bir faydası olmayacağını bilmesinden dolayı o anda karşı çıkmaması durumunda bu fiil konusunda ses çıkarmayıp susmasının, ittifakla hiçbir etkisi ve o fiilin câiz olduğuna herhangi bir delâleti yoktur. Aksi takdirde yani Hz. Peygamber'in bu fiili reddettiği bilinmiyorsa bu durumda susması, cevazına delâlet eder. Yani Hz. Peygamber'in bir kişi hakkında verdiği hükmün, topluluk hakkındaki hükmü olduğunun sabit olması durumunda o fiili yapan ve başkası hakkında câiz olduğuna delâlet eder.

Fiil, daha önce haram olduğu sabit olan bir fiil ise bu durumda susması, o fiilin haramlığının neshedilmesi anlamına gelir. Bu durumda susması, ancak cevaza delâlet eder. Çünkü fiil, câiz olmasa bu durumda Hz. Peygamber'in haram olan bir fiili işlemesi gibi bir sonuç ortaya çıkar ki, bu da haram olan bir şey konusunda ses çıkarmamasıdır. Böyle yapması da Hz. Peygamber'e haramdır.

Susmayla birlikte sevinmenin delâleti, sırf susmadan daha kuvvetlidir. Yani Hz. Peygamber'in susmasıyla ve karşı çıkmamasıya birlikte sevinmesinin cevaza delâleti, sırf susmasından daha kuvvetlidir.

(و) يجوز (لنا اتباعُه)؛ لأنه بُعث ليُقتدى بأقواله وأفعاله كسائر الأنبياء، قال تعالى لإبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة، ٢/١٢٤]، ولا يُحمل على المخصوص به عليه السلام؛ لأنه نادر.

## [فصل في تقرير النبي عليه السلام]

٥ (فصل: في تقريره) إذا فُعِل فعلٌ بحضرة النبي عليه السلام أو في عصره وعلم به وكان قادرًا على الإنكار ولم ينكره كان تقريرًا له على ذلك الفعل؛ فأراد أن يبيّن حكمه فقال:

(ما قرّره إن) كان ممّا (عُلم إنكاره) أي: أنه منكر له وترك إنكارَه في الحال لعلمه بأنه عُلم منه ذلك وبأنه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر إلى[1] كنيسة فلا

١٠ أثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقًا؛ (وإلّا) أي: وإن لم يُعلم إنكاره (دل سكوته (على الجواز) أي: جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره إذا ثبت أنّ حكمه على الواحد حكمه على الجماعة،

فإن كان ممّا سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه، وإنما دل على الجواز؛ لأنه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرّم، وهو تقريره على المحرّم، وهو محرّم

١٥ عليه،

(والاستبشار معه أدلّ منه) أي: استبشار الرسول مع سكوته وعدمِ إنكاره أدلّ عل الجواز من مجرّد سكوته.

---

١ ف ر د: في.

*Denirse ki*, Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise[1] ve Üsâme[2] arasında nesebin ispatı konusunda *kıyâfe*'ye[3] karşı çıkmamış, buna sevinmiştir. Bundan hareketle kıyâfenin muteber olması gerekir. Hâlbuki fukahâ nesep konusunda buna itibar etmemiş, zikredilen bu olayda Hz. Peygamber'in tutumundan hareketle sadece Şâfiî bunu dikkate almıştır.

*Deriz ki*, herhangi bir şey hakkındaki sözün makamı, o şeyin yolu hakkındaki sözün makamından ayrıdır. İnsanların en beliği olan Hz. Peygamber'in de makamın gereğini aşması düşünülemez. Dolayısıyla burada yani nesebin sübutu konusunda iltifat edilen şey nesebin sabit olma yolu değil, bizzat kendisidir. Nitekim münafıklar tarafından yöneltilen ta'ndan anlaşılan budur. Bu durumda Hz. Peygamber'in kâifin sözünü reddetmeyip sevinmesinin de hangi yolla olduğuna itibar etmeksizin bu konuda maksadın hâsıl olmasından dolayı olması mümkündür. Müneccimlerle ilgili hadiste[4] ise durum bundan farklıdır. Çünkü orada anlaşmazlık, maksada ulaştıran yol hakkındadır.

Yukarıdaki itiraza şu şekilde de cevap verilmiştir: Kıyâfenin Hz. Peygamber tarafından reddedilen şeylerden olduğunun sahâbe arasında biliniyor olması mümkündür, bu yüzden açıkça belirtmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

*Derim ki*, Hz. Peygamber'in sevinmesi, kıyâfenin karşı çıktığı bir şey olmasına uygun düşmez, aksine buna aykırı düşer.

## KİTAP VE SÜNNET'E MÜLHAK DELİLLER

**Teznîb:** Bu konular, Kitap ve Sünnet'e bağlı olduğu için musannif, bu ikisinin peşinden bu konulara yer vermiş ve bunları *teznîb* (*ek*) diye isimlendirmiştir.

1 **Zeyd b. Hârise:** Ebû Üsâme Zeyd b. Hârise b. Şerâhîl el-Kelbî (ö. 8/629). Meşhur sahâbîlerden olan Zeyd, Hz. Peygamber'in azatlı kölesidir. Cahiliye döneminde esir düşmüş olup Hakîm b. Hizâm, onu Hz. Hatice için satın almış, Hz. Hatice de onu Hz. Peygamber'e hibe etmiştir. Hz. Peygamber, Mekke'de iken peygamber olmadan önce onu evlatlık edinmiştir. Evlatlığı yasaklayan âyet geldikten sonra da azat etmiştir. Mute savaşında şehit düşmüştür. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 542; Erul, Bünyamin, "Zeyd b. Hârise", *DİA*, 44/319-320.

2 **Üsâme:** Ebû Muhammed Üsâme b. Zeyd b. Hârise b. Şerâhîl el-Kelbî (ö. 54/674). Meşhur sahâbîlerden olup Zeyd b. Hârise'nin oğludur. Hicretten sekiz yıl önce Mekke'de doğmuştur. Hz. Peygamber vefat ettiğinden 20 yaşındaydı. Muaviye'nin hilafeti sırasında vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 75; Sarı, Mehmet Salih, "Üsâme b. Zeyd", *DİA*, 42/361-363.

3 **Kıyâfe:** İki kişinin bazı uzuvlarındaki benzerliğe dayanarak birinin diğerinin çocuğu olduğunun tespit edilmesi işidir. Bk. Cürcânî, *et-Tarîfât*, 171. Cahiliye döneminde insanlar, nesep konusunda buna itibar etmekteydi.

4 Hz. Peygamber'in "Her müneccim yalancıdır." hadisidir.

**فإن قيل**: الرسول عليه السلام لم ينكر القيافةَ[1] في إثبات النسب بين زيد بن حارثة[2] وأسامة؛[3] بل استبشر، فيجب أن تُعتبر القيافة، ولم يعتبر بها إلّا الشافعي رحمه الله استدلالًا بما ذُكر.

**قلنا**: مقام الكلام في الشيء غير مقامه في طريقه. ومن كان أبلغ الناس لا يُتصوّر تجاوزه مقتضى المقام. فمن الجائز أن يكون الملتفت إليه ههنا نفسَ ثبوت النسب، لا طريقَه، وهو الظاهر من النزاع، ويكون عدم الإنكار والاستبشارُ لحصول المقصود في ذلك من غير التفات إلى طريقه بخلاف حديث المنجّمين،[4] فإنّ النزاع ثمّة في طريق المطلوب.

**قيل**: على أنّ القيافة يجوز أن يكون بينهم ممّا عُلم إنكارُه عليه السلام لها فلم يكن إلى التصريح به حاجةٌ.

**أقول**: الاستبشار لا يناسبه؛ بل ينافيه.

## [فصل: الأدلة الملحقة بالكتاب والسنة]

(**تذنيب**) لمّا كانت[5] هذه المباحث تابعةً للكتاب والسنة أردفهما بها وسمّاها «تذنيبًا».

---

١ القيافة: هي حرفة القائف، وهو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود. انظر: التعريفات للجرجاني، ١٧١. يعتبره أهل الجاهلية في النسب.

٢ زيد بن حارثة: هو أبو أسامة زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، صحابي مشهور، مولى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أصابه سباء في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام لخديجة رضي الله عنها، فوهبته لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فتبنّاه صلى الله عليه وسلم بمكة قبل النبوة وهو ابن ثمان سنين، قتل بمؤتة سنة ٨ هـ. ٦٢٩ م. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٥٤٢/٢.

٣ أسامة: هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، صحابي مشهور، مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمره عشرون سنة، مات رضي الله عنه في خلافة معاوية سنة ٥٤ هـ. ٦٧٤ م. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٧٥/١.

٤ وهو قوله عليه الصلاة والسلام {كُلُّ مُنَجِّمٍ كَذَّابٌ}.

٥ جميع النسخ: كان.

### 1. Öncekilerin Şeriatı

Hz. Peygamber'in ve ümmetinin nübüvvetten sonra öncekilerin şeriatıyla yükümlü olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.

**1)** Bir görüşe göre herhangi bir nebî için sabit olan her şeriat, nesih delili bulunması müstesna ondan sonrakiler hakkında kıyamete kadar bâkidir. Buna göre bizden öncekilerin şeriatı, bu nebînin şeriatı olmak üzere bizi bağlar.

**2)** Diğer bir görüşe göre her nebînin şeriatı, vakitle kayıtlı olmaya ve neshedilmeye ihtimali olmayanlar müstesna, onun ölümüyle veya diğer bir nebînin gönderilmesiyle sona erer. Bu görüşe göre bakî olduğuna dair delil bulunanlar hariç, bu şeriatlarla amel etmek câiz değildir.

**3)** Başka bir görüşe göre ise neshedildiği sabit olmayan konularda önceki şeriatlardan nakledilen hükümlerle bizim peygamberimizin şeriatı olmak üzere amel etmemiz gerekir. Bu görüş sahipleri, ehl-i kitabın nakliyle veya müslümanların onların ellerinde bulunan kitaplarından rivayetleriyle sabit olan hükümle Kur'an ve Sünnet'le sabit olan hüküm arasında bir ayırım yapmamışlardır.

**4)** Meşâyıhımızın çoğu ise şu görüştedir: Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in reddetmeksizin açıklaması durumunda önceki şeriatlara ait hükümler, neshedildiği açığa çıkmadıkça bizim Resulümüzün şeriatı olmak üzere bizi bağlar ve gereği ile amel etmemiz vâciptir.

Bizim açımızdan bağlayıcı olması, Allah Teâlâ'nın "*Sonra Kitab'a kullarımızdan seçtiklerimizi vâris kıldık.*" (Fâtır 35/32) âyeti sebebiyledir. Miras olarak bırakılan kitap vârise özel olur. Burada özel oluş, amel açısından özel oluştur.

Allah ve Hz. Peygamber'in reddetmeksizin açıklamış olmasının şart olması ise ister kâfir olanlar ister onlardan müslüman olanlar nakletsin tahrifleri yüzünden kitaplarına olan güvenin ortadan kalkması sebebiyledir.

Bu şeriatlardaki hükümlerin bizim peygamberimizin şeriatı haline gelmesine gelince, şayet önceki şeriatlar, peygamberimizin şeriatı haline gelmeyecek olsa bu durumda Hz. Peygamber, zamanımızdaki herhangi bir âlim gibi önceki peygamberlerin elçisi ve onlarla ümmeti arasında aracı olmuş olur ki, bunun fâsid olduğu açıktır. Önceki şeriatlar nasıl bizim peygamberimizin şeriatı haline gelmesin ki! Nitekim Hz. Peygamber,

## [الأول: شرع من قبلنا]

(شرائع من قبلنا) قد اختلف في أنه عليه السلام وأمته هل كانوا متعبّدين بشرع من تقدّم بعد البعث:

**فقيل**: إنّ كل شريعة تثبت لنبي فهي باقيةٌ في حقّ من بعده إلى قيام الساعة إلّا أن يقوم دليل النسخ، فعلى هذا يلزمنا شريعةُ من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي.

**وقيل**: إنّ شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعث نبي آخر إلّا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ، فعلى هذا لا يجوز العمل بها إلّا بما قام الدليل على بقائه.

**وقيل**: يلزمنا العملُ بما نُقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخُه، على أنّ ذلك شريعةٌ لنبيّنا، ولم يفرّقوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عمّا في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن أو السنة.

وذهب أكثر مشايخنا إلى أنها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجَبها (إذا قصّها الله تعالى أو رسولُه عليه السلام بلا إنكار، على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخُه).

**أمّا لزومها**: فلقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ﴾ الآية [فاطر، ٣٥/٣٢]، والموروث يكون مختصًّا بالوارث، والاختصاص ههنا من حيث العمل.

**وأمّا اشتراط القصّة بلا إنكار**: فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم إيّاها سواء نقل الكفار أو من أسلم منهم.

**وأمّا أنه شريعة لرسولنا**: فإذ لولاه لكان رسولنا رسولَ من قبلنا سفيرًا بينهم وبين أمته كواحد من علماء عصرنا، وفسادُه لا يخفى. كيف، وقد قال عليه السلام

Ömer'in elinde Tevrat'tan bir sayfa görünce şöyle demiştir: "*Yahudîlerin ve Hıristiyanların şaşkınlığa düştüğü gibi siz de mi şaşkınlığa düştünüz! Şayet Mûsâ hayatta olsaydı, bana tâbi olmaktan başkası ona câiz olmazdı.*"

Ashabımızın şer'u men kablenâ konusunda bu görüşte olduğunun delili şudur: İmam Muhammed, *muhâyee*[1] yoluyla taksimin cevazı konusunda Allah Teâlâ'nın "*Devenin bir su içme hakkı vardır, belli bir günde de sizin su içme hakkınız vardır.*" (Şuarâ, 26/155) sözünü delil olarak kullanmıştır. Ebû Yûsuf da kadınla erkek arasında kısasın geçerli olduğu konusunda Allah Teâlâ'nın "*Onlara Tevrat'ta canın cana karşılık olduğunu yazdık.*" (Mâide, 5/45) sözünü delil olarak kullanmıştır.

### 2. Sahâbî Sözü

**1)** Sahâbe arasında yaygınlık kazanıp da diğer sahâbîlerin kabul ettikleri hükümler konusunda sahâbînin dışındakilerin sahâbîyi taklit etmeleri icmâ ile vâciptir. *Taklit*, başkasının söylediği veya yaptığı şey konusunda, delili hakkında düşünmeksizin o şeyin hak olduğuna inanarak o kişiye tâbi olmaktan ibarettir. Sanki taklit eden kişi, taklit ettiği kişinin sözünü kolye gibi boynuna geçirmiş olur.

Diğer yandan bir sahâbî ister devlet başkanı olsun ister hâkim olsun ister müftî olsun sahâbînin görüşü, diğer sahâbîler için hüccet değildir, sahâbenin dışındakiler için ise hüccettir. Çünkü sahâbe arasında yaygınlık kazanması ve diğerleri tarafından kabul görmesi durumunda sahâbenin görüşü, icmâ konumuna geçer.

**2)** İhtilaf ettikleri konulardaki sahâbî görüşü ise sahâbenin dışındakiler hakkında da icmâ ile hüccet değildir, aksine bu tür görüşler konusunda sahâbîye muhalefet etmek câizdir. Metindeki *icmâ ile* kaydı hem bu kısım hem de önceki kısım için konulmuş bir kayıttır.

**3)** İttifak ettikleri ve ihtilaf ettikleri bilinmeyen konularda ise sahâbeyi taklit etmenin hükmü konusunda ihtilaf edilmiştir.

**a)** Bir görüşe göre bu tür konularda sahâbeyi taklit câiz değildir. Çünkü bu dönemde rey ile fetvâ verilmeye başlanmıştır. Diğer müctehidler gibi sahâbe de hatadan korunmuş olmadıkları için ictihâdlarında hata ihtimali mevcuttur. Hata ihtimali olduğunda tıpkı tâbiûn âlimlerini ve onlardan sonra gelen âlimleri taklit câiz olmadığı gibi bir müctehidin sahâbîyi taklidi de câiz değildir.

---

1 **Muhâyee:** Ortak malların, ortaklar arasında nöbetleşe kullanımı suretiyle menfaatlerin taksim edilmesidir. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 237.

حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر {أَمُتَهَوِّكُونَ أَنْتُمْ كَمَا تَهَوَّكَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، وَاللَّهِ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي}.

والدليل على أنّ المذهب هذا احتجاجُ محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهايأة[1] بقوله تعالى ﴿لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ [الشعراء، ٢٦/١٥٥] واحتجاجُ أبي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة، ٥/٤٥].

## [الثاني: قول الصحابي]

(ويجب على غير الصحابي تقليدُه) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل معتقِدًا للحقيّة فيه من غير تأمّل في الدليل، كأنّه جعل قوله قلادةً في عنقه.

ثم إنّ مذهب الصحابي إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا ليس بحجّة على صحابي آخر، وحجّةٌ على غيره (فيما شاع بين الأصحاب فسلّموه)؛ لأنه حينئذ يحلّ محلّ الإجماع،

(لا فيما اختلفوا فيه)، فإنه ليس بحجّة على غيره؛ بل يجوز مخالفته (إجماعًا) قيدٌ للحكمين معًا.

(واختلف في المجهول) وهو ما لم يُعلم اتفاقهم واختلافهم.

(فقيل: لا يجوز) تقليدهم؛ لأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابتٌ لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين. وإذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليدُه كما لا يجوز تقليد التابعي ومَنْ بعدهم.

---
[1] المهايأة: قسمة المنافع على التعاقب والتناوب. انظر: التعريفات للجرجاني، ٢٣٧.

**b)** Diğer bir görüşe göre mutlak olarak yani sahâbînin görüşü, ister kıyas ile idrak edilebilen bir görüş olsun ister kıyas ile idrak edilemeyen bir görüş olsun sahâbîyi taklit vâciptir. Çünkü onların görüşü, Hz. Peygamber'den duydukları bir şeyden kaynaklanıyorsa ne âlâ! Kendi reylerinden kaynaklanan bir görüş ise onların görüşleri, diğerlerininkinden daha kuvvetlidir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in hükümleri açıklayış şekline şahit olmuşlardır. Yine onlar, nasların indiği durumlara ve durumların değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değiştiği yerlere şahit olmuşlardır. Hadisleri hıfzetme ve mânalarını zabtetme konusunda daha ihtiyatlı davranmışlardır ki, onların dışındakilerde bu hasletler yoktur. İşte bütün bu sebepler yüzünden onların reyleri, diğerlerinin reylerine ağır basar. Dolayısıyla onların taklit edilmesi vâciptir.

**c)** Başka bir görüşe göre ise kıyasla idrak edilemeyen konularda sahâbenin taklit edilmesi vâciptir. Çünkü bu tür konularda sahâbînin görüşünün, Hz. Peygamber'den duyma veya yalan olma dışında başka bir şekli yoktur. Sahâbenin yalan söylemesi ise söz konusu olmaz. Kıyasla idrak edilebilen bir konu ise bu konuda sahâbeyi taklit câiz değildir. Çünkü sahâbenin rey ile görüş açıkladıkları meşhurdur. Böyle olunca müctehid, ileri sürdüğü görüş konusunda bazen hata eder, bazen de isabet eder.

### 3. Tâbiî Sözü

**1)** Hasan-ı Basrî,[1] Saîd b. el-Müseyyeb,[2] İbrâhîm en-Nehaî,[3] Şa'bî,[4] Şüreyh[5] ve Mesrûk gibi fetvası, sahâbe zamanında yaygınlık kazanmışsa görüşünün kabulü konusunda tâbiî, bir görüşe göre sahâbî gibidir. Çünkü tabiî, fetva konusunda sahâbe ile aynı kefede olup sahâbe onların ictihâd etmesine cevaz verdiğinde onların bunu kabul etmesiyle tâbiî de onlar gibi olur.

---

1 **Hasan-ı Basrî:** Ebû Saîd Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728). Zühdüyle tanınan meşhur tâbiî âlimidir. Zeyd b. Sâbit'in azatlı kölesidir. 120 civarında sahâbî ile görüşmüştür. Hz. Ali'nin halife olmasından sonra Basra'ya yerleşti ve hayatının geri kalanını burada geçirdi. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 87; Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, 16/291-307.

2 **Saîd b. el-Müseyyeb:** Ebû Muhammed Saîd b. Müseyyeb b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713). Medîneli yedi meşhur tâbiîn fakihinden biridir. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 57; Kandemir, M. Yaşar, "Saîd b. el-Müseyyeb", *DİA*, 35/563-564.

3 **İbrâhîm en-Nehaî:** Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî (ö. 96/714). Tâbiîn muhaddis ve fakihlerinden olup Irak'ta şöhret bulmuştur. Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın da içlerinde olduğu birçok âlim ondan fıkıh almıştır. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 82; Özen, Şükrü, "Nehaî", *DİA*, 32/535-538.

4 **Şa'bî:** Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd el-Hemedânî eş-Şa'bî (ö. 104/722). Tabiîn dönemi meşhur hadis âlimlerindendir. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 81; Kandemir, M. Yaşar, "Şa'bî", *DİA*, 38/217-218.

5 **Şüreyh:** Ebû Ümeyye Kâdî Şüreyh b. Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfî (ö. 80/699 (?)). Kâdî Şüreyh diye şöhret bulmuştur. Tâbiîn döneminin ileri gelen fakihlerinden olup önce Hz. Ömer tarafından sonra da Hz. Ali tarafından Kûfe kadısı olarak tayin edilmiştir. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 80; Özen, Şükrü, "Kâdî Şüreyh", *DİA*, 24/119-121.

(وقيل: يجب) تقليدهم (مطلقًا) أي: سواء كان قوله مما يُدرك بالقياس أو لا؛ لأنّ قولهم إن كان عن سماع فَبِهَا، وإن كان عن رأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلاة والسلام في بيان الأحكام وشاهدوا الأحوالَ التي نزلت فيها النصوصُ والمحالَّ التي تتغيّر باعتبارها الأحكام، ولهم ٥ زيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم، فبهذه المعاني يترجّح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم.

(وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يُدرك بالقياس)؛ إذ لا وجه له إلّا السماع أو الكذب، والثاني منتفٍ. وأمّا إذا أُدرك به فلا؛ لأنّ القول بالرأي منهم مشهور، والمجتهد يخطئ ويصيب.

## ١٠ [الثالث: قول التابعي]

(والتابعي قيل: مثله) أي: مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (إن ظهر فتواه في زمنهم) أي: زمن[١] الأصحاب كالحسن[٢] وسعيد بن المسيّب[٣] والنخعي[٤] والشعبي[٥] وشريح[٦] ومسروق؛ لأنه لمّا زاحمهم في الفتوى وسوّغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم.

---

١ ر: أي: في زمن.
٢ الحسن: هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت. ١١٠هـ/٧٢٨م)، عالم تابعي مشهور، مولى زيد بن ثابت، مات بالبصرة. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٨٧.
٣ سعيد بن المسيب: هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي (ت. ٩٤هـ/٧١٣م)، عالم تابعي مشهور، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٥٧.
٤ النخعي: هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن الأسود النخعي الكوفي (ت. ٩٦هـ/٧١٤م)، عالم تابعي مشهور، فقيه العراق، أخذ عنه حمّاد بن أبي سليمان الفقيه. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٨٢.
٥ الشعبي: هو أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد الهمداني الشعبي (ت. ١٠٤هـ/٧٢٢م)، عالم تابعي مشهور. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٨١.
٦ شريح: هو أبو أمية القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي الكوفي (ت. ٨٠هـ/٦٩٩م؟)، المشهور بـ«القاضي شريح» عالم تابعي مشهور، استقضاه عمر على الكوفة ثم عليّ. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٨٠.

**2)** Diğer bir görüşe göre ise görüşünün kabulünün vâcip olması konusunda tâbiî, sahâbî gibi değildir. Çünkü sahâbînin görüşünün kabulünün vâcip olmasının illeti, tâbiî hakkında mevcut değildir. Zâhir olan görüş yani *zâhirürrivâye* olan görüş budur, birinci görüş değildir. Çünkü birinci görüş, *nâdirürrivâye*dir.

## ÜÇÜNCÜ RÜKÜN: İCMÂ

### 1. İcmânın Tanımı

Üçüncü rükün, icmâ hakkındadır. **İcmâ**, sözlükte azmetmek ve ittifak etmek anlamlarına gelir. Yani sözlük anlamı itibariyle icmâ iki anlama gelir: *Birincisi*, *azmetmek* anlamıdır. Bu anlamda أجمع فلان على كذا denilir ki, "Falanca şu işe azmetti." anlamında olup bunun bir kişi açısından düşünülmesi mümkündür. *İkincisi*, *ittifak etmek* anlamıdır. Bu anlamda da أجمع القوم على كذا denilir ki, "Topluluk şu konuda icmâ etti." yani *ittifak ettiler* anlamındadır.

Terim olarak ise Muhammed *aleyhisselâm*ın ümmetinden olan herhangi bir dönemdeki müctehidlerin, şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.

*İttifak* ile kastedilen; itikat, söz ya da fiil konusundaki iştirakleridir. Metinde ittifak edenlerin *müctehidler* olarak kayıtlamasının nedeni, icmâ konusunda avâmın ittifakının dikkate alınmamasıdır. Tarifte müctehidlerin *el-müctehidîn* şeklinde istiğrak ifade eden *lâm* ile marife olarak getirilmesi, herhangi bir asırdaki bazı müctehidlerin ittifakından kaçınmak içindir. *Muhammed ümmetinden olmaları* şeklindeki açıklama ise önceki şeriatlara mensup müctehidlerin ittifakının tanım dışında kalması içindir. Çünkü onların ittifakları delil olmaz. Zira icmânın delil olması, bu ümmete has olan şeylerdendir.

*Herhangi bir asırdaki* kaydı, "sayıları az olsun çok olsun herhangi bir zamanda" anlamında *el-müctehidîn* kelimesinden haldir. Bu kaydın amacı, tanımda bu kayda yer vermeyenlere yönelik olarak söz konusu olan "Kıyamete kadar icmânın gerçekleşmemesi gerekir, zira müctehidlerin tamamının ittifakı ancak ahir zamanda gerçekleşir." şeklindeki itirazdan kaçınmaktır. Aslında bu kayda yer vermeyen, açık olmasından dolayı terk etmiştir. Fakat kayda açıkça yer verilmesi, tarifler için daha uygundur.

(وقيل: لا) أي: ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله؛ لأنّ علة وجوبه مفقودة قي حقّ التابعي (هو الظاهر) أي: ظاهر الرواية هو، لا الأوّل؛ لأنه رواية النوادر.

# [الركن الثالث: الإجماع]

## ٥ [المبحث الأول: تعريف الإجماع لغة واصطلاحا]

(الركن الثالث: في الإجماع، وهو لغةً) لمعنيين. **الأوّل**: (العزم) يقال «أجمع فلان على كذا» بمعنى عَزَمَ، فيتصوّر من واحد، (و) **الثاني**: (الاتفاق) يقال «أجمع القوم على كذا» اتّفقوا.

(وعرفًا اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم)،

١٠ المراد بـ«الاتفاق» الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل، وقيّد بـ«المجتهدين»؛ إذ لا عبرة باتفاق العوامّ، وعرّف بـ«لام الاستغراق» احترازًا عن اتفاق بعض مجتهدِي عصرٍ، وبيّن بـ«أمة محمد» ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة، فإنه لا يكون دليلًا؛ لأنه من خصائص هذه الأمة.

(في عصر) -حال من المجتهدين- معناه: زمانٌ ما قلّ أو كثر، وفائدته الاحتراز ١٥ عمّا يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان؛ إذ لا يتحقّق اتفاق جميع المجتهدين إلّا حينئذ، ولا يخفى أنّ من تركه إنما تركه لوضوحه، لكنّ التصريح به أنسب بالتعريفات.

*Şer'î bir hüküm üzerinde* kaydıyla dinî olmayan bir hüküm üzerindeki ittifak tanım dışında kalır. Mesela "Hint yağı ishal eder." hükmü böyledir. Yine bu kayıtla dinî fakat şer'î olmayan hüküm üzerindeki ittifak da tanım dışında kalır. Çünkü bu tür konular, sahâbenin ahvâli gibi geçmişe yönelik bir mesele veya ahiret ahvâli ve kıyametin alametleri gibi geleceğe ait bir mesele ise ya his yoluyla idrak edilir -bu tür konularda icmânın kendisine değil, nakle dayanılır- ya da akıl yoluyla idrak edilir. Eğer bu tür konularda yakîn akıl yoluyla oluşursa, icmâya değil, akla dayanılır. Aksi takdirde şer'î olmayan bu tür dinî konular, kat'îyetin icmâ ile oluştuğu diyânetle ilgili konular türünden olur. Mesela Allah katında sahâbenin diğer insanlardan üstün sayılması ve benzeri itikadla ilgili konular böyledir.

### 2. İcmânın, Bilinmesinin ve Naklinin İmkânı

Nazzâm[1] ve Şia'dan bazılarının aksine bizatihi icmânın oluşması mümkündür. Onlar ise icmânın oluşmayacağı konusunda şöyle demişlerdir:

*Birinci gerekçe:* İcmâa katılacak kişilerin dört bir yana dağılmış olmaları sebebiyle âdet, icmâ edilen hükmün kendilerine nakledilmesi konusunda icmâ ehlinin eşit olmalarının imkânsız olduğunu göstermektedir.

*Birinci gerekçeye cevap*: Deliller konusunda ciddiyetle inceleme ve araştırma yapan kimseler hakkında bunun imkânsız olduğu kabul edilemez.

*İkinci gerekçe:* Şayet icmâ ehlinin ittifakları kat'î bir delilden kaynaklanmış olsaydı, âdeten bu kat'î delil, nakledilir ve bu da icmâya ihtiyaç bırakmazdı. Şayet ittifakları zannî bir deliden kaynaklanıyorsa insanların tabiatlarının ve bakış açılarının farklı olması sebebiyle tıpkı aynı anda aynı yiyeceği yeme konusunda icmâ etmelerinin imkânsız olması gibi ittifak etmeleri imkânsızdır.

*İkinci gerekçeye cevap*: İcmâ edilmiş olması, bunun dayandığı kat'î delilin nakline ihtiyaç bırakmamıştır. Tabiatların ve bakış açılarının farklı olması, incelikli konularda ittifaka engel olur, açık zannî konularda ise ittifaka engel teşkil etmez.

Bazılarının aksine icmânın gerçekleştiğinin bilinmesi de mümkündür.

---

1 **Nazzâm:** Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî el-Basrî en-Nazzâm (ö. 231/845). Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kızkardeşinin oğludur. Nazzâm da Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen kelamcılarından olup Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, VI, 12; Çelebi, İlyas, "Nazzâm", *DİA*, 32/466-469.

(على حكم شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو «أنّ السَّقَمُونْيَا مُسْهِلٌ»، وعلى ديني غير شرعي؛ لأنّ إدراكه **إمّا** بالحسّ ماضيًا كأحوال الصحابة أو مستقبلًا كأحوال الآخرة وأشراط الساعة، فالاعتماد في ذلك على النقل، لا الإجماع من حيث هو، **وإمّا** بالعقل، فإن حصل اليقين به فالاعتماد عليه؛ وإلّا فمن قبيل ٥ الدينيات التي يحصل بالإجماع القطعُ فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات.

## [المبحث الثاني: إمكان الإجماع ومعرفته ونقله]

(ويمكن هو) أي: الإجماع نفسُه خلافًا للنظّام[1] وبعض الشيعة.

**قالوا أوّلًا**: إنّ العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم إليهم لانتشارهم في ١٠ الأقطار.

**وجوابه**: المنع فيمن يجدّ في الطلب والبحث عن الأدلة.

**وثانيًا**: إنّ اتفاقهم لو كان عن قاطعٍ لنُقل عادةً فأغنى عن الإجماع. وإن كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والأنظار كإجماعهم على أكل طعام واحد في زمان واحد.

١٥ **وجوابه**: أنّ الإجماع أغنى عن نقل القاطع، والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق، لا في الظني الجلي.

(و) كذا يمكن (العلمُ به) خلافًا للبعض.

---

١ النظام: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري النظام (ت. ٢٣١هـ/٨٤٥م)، ابن أخت أبي الهذيل العلّاف، شيخ المعتزلة، والنظام هو أحد رؤوس المعتزلة. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ١٢/٦.

Karşı çıkanlar şöyle demiştir: Verdikleri hükümlerin ayrıntılarını bilmek şöyle dursun, bizâtihi doğuda ve batıda bulunan âlimlerin kimler olduğunun bilinmesi âdeten imkânsızdır. Kaldı ki, içlerinden bazılarının kasten gizlenmiş olması, uzlete çekilmiş olması sebebiyle kendisinden haber alınamaması, bir çukurda esir olması, korkudan yalan söylemiş olması ya da diğerlerinin görüşlerini işitmeden önce ictihâdının değişmiş olması mümkündür.

Bu itiraza verilecek cevap şudur: Bu tür bir gerekçe zorunlu olarak bilinen bir konuda şüpheye düşürmeye çalışmaktır. Çünkü sahâbe ve tâbiûnun kat'î olan delili, zannî olan delile takdim etme konusunda icmâ ettikleri kesin olarak bilinmektedir ki, onlar sınırlı sayıda, meşhur ve mütedeyyin kimselerdi ve içlerinden hiçbiri de görüşünden dönmemiştir. Aksi takdirde bu şöhret bulurdu.

Yine bazılarının aksine icmâyı bilen kimselerin, onu hüccet olarak kullanan kişilere nakletmesi de mümkündür.

Naklini mümkün görmeyenler şöyle demişlerdir: Âhâd yolla nakil, kat'îyet ifade etmez. Mütevâtir nakilde de naklin iki ucunun ve ortasının eşit olması gerekir. Tevâtür ehlinin, icmâyı hüccet olarak kullanana gelinceye kadar tabaka tabaka doğuda ve batıda bütün müctehidleri görmüş olması âdeten imkânsızdır.

Bu itiraza verilecek cevap şudur: Daha önce geçtiği üzere söz konusu icmânın bize tevâtür yoluyla nakledildiği kesin olarak bilinmektedir.

### 3. İcmânın Aklen ve Naklen Hüccet Oluşu

İcmâ, aklen ve naklen kat'î bir hüccettir. Aklen kat'î hüccettir, çünkü kat'î bir hüccet olmasaydı, icmânın kat'î delile takdim edilmesi konusunda selef icmâ etmezdi. Aksi takdirde kat'î olmayan kat'î olana takdim edilmez şeklindeki icmâları, bu icmâ ile çatışırdı ki, bu da âdeten imkânsızdır.

İcmâ naklen de kat'î bir hüccettir, çünkü sahih hadisler, Peygamber'imizin şeriatının kıyamete kadar bâki olduğunu göstermektedir. Şayet vahiy kesildiği halde müctehidlerin, hata üzerinde ittifak etmek veya ihtilaf etmek suretiyle icmâlarının hatalı olması mümkün olsa ve hak onların görüşlerinin dışında olsa bu durumda Peygamber'imizin şeriatı kıyamete kadar bâki olmuş olmazdı. Dolayısıyla onların icmâlarının, bu dini korumak için Allah tarafından bahşedilimiş bir lütuf olarak doğru olduğunu kabul etmek gerekir.

**قالوا**: العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب بأعيانهم فضلًا عن معرفة تفاصيل أحكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدًا أو انقطاعِه خمولةً[1] أو أسره[2] في مطمورة أو كذبِه خوفًا أو تغيّرِ اجتهاده قبل السماع عن الباقين.

**وجوابه**: أنه تشكيك في الضروري للقطع بإجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون، وهم كانوا محصورين مشهورين دَيِّنِينَ، ولم يرجع واحد منهم؛ وإلّا لاشتهر.

(و) كذا يمكن (نقلُه) أي: نقل الإجماع من يعلمه (إلى المحتجّ به) خلافًا للبعض.

**قالوا**: الآحاد لا تفيد القطع، ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة، ويستحيل عادةً مشاهدةُ أهل التواتر جميعَ المجتهدين شرقًا وغربًا طبقة بعد طبقة إلى أن يتّصل بالمحتجّ به.

**وجوابه**: ما مرّ للقطع بأنّ الإجماع المذكور منقول إلينا تواترًا.

## [المبحث الثالث: حجية الإجماع عقلا ونقلا]

(وهو حجّة قطعية عقلًا) فإنه لو لم يكن حجّة قطعية لَمَا أجمعوا على تقديمه على القاطع؛ وإلّا لعارضه إجماعُهم على أنّ[3] غير القاطع لا يُقدّم على القاطع، وهو محال عادةً.

(ونقلًا) فإنّ الأحاديث الصحيحة قد دلّت على أنّ شريعة نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم باقيةٌ إلى آخر الدهر، فلو جاز الخطأ على إجماعهم بأن اتفقوا على خطأ أو اختلفوا وخرج الحقّ عن أقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيةً،[4] فوجب القول بأنّ إجماعهم صوابٌ كرامةً من الله تعالى صيانةً لهذا الدين.

---

1 ر: أو خموله؛ د: أو انقطاعه حموله.
2 ف: أو أسرة.
3 ر - أنّ.
4 جميع النسخ: باقيًا.

Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim ve size nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'a razı oldum.*" (Mâide, 5/3) sözü de Hz. Peygamber'in şeriatının kemale erdiğini gösterir. Şayet müctehidlerin, sarih vahyin çerçevesi dışında kalan hükümleri istinbat etme yetkisi olmasaydı, bu hükümler ihmal edilmiş olarak kalır ve din de kâmil olmazdı. Yine şayet müctehidlerin hakkın dışında bir şey üzerinde ittifak etmeleri mümkün olsaydı, din kâmil değil, fâsid olurdu. Diğer müctehidlerin çözmesinin mümkün olması sebebiyle bazı müctehidlerden "Bilmiyorum" şeklinde sözlerin sabit olması, dinin kâmil olmasına aykırı değildir.

### 4. Azimet ve Ruhsat Açısından İcmânın Rüknü

İcmâın rüknü, ittifaktır. İttifakta azimet olan, müctehidlerin hepsinin sözlü olarak görüşlerini açıklamaları veya benimsedikleri görüş doğrultusunda amel etmeleridir. Amel etmeleri şeklindeki bu kısım, daha fazlasına delâlet eden bir karine olmadıkça cevaz ifade eder, vücûb ifade etmez. Çünkü Abîde es-Selmânî[1] şöyle demiştir: "Resûlullâh'ın ashâbı, öğle namazından önceki dört rekât konusunda birleştikleri gibi hiçbir şeyde birleşmemişlerdir."

İttifakta ruhsat olan ise müctehidlerden bazılarının sözlü olarak veya amel etmek suretiyle görüşlerini ortaya koyması, diğerlerinin de bunların söz ve amelleri kendilerine ulaştıktan ve meseleyi inceleyecek kadar bir zaman geçtikten sonra sükût etmeleridir.

Bu kısmın icmâ sayılması şöyledir: Bir hâdise vukû bulduğunda her dönemde alışılmış olan şey, önde gelen müctehidlerin fetvâyı üstlenip diğerlerinin bunu kabul etmeleridir. Müctehidlerin hepsinden sözlü olarak görüş açıklamalarının işitilmesini şart koşmak imkânsızdır. Şöyle ki, mesele kendilerine arz olunduğunda veya arz sayılacak şekilde yaygınlaştığında münazara anında, fetva istendiğinde ve meseleyi inceleyecek kadar bir zaman geçtiğinde susmak, fâsıklık ve haramdır. Zira hakkı söylemeyip susan, dilsiz şeytandır. Dolayısıyla görüş beyân etmeyip susanların bu sükûtunun, ittifaktan kaynaklanmamış olması âdeten imkânsızdır.

1 **Abîde es-Selmânî:** Ebû Amr (Ebû Müslim) Abîde b. Amr es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfî (ö. 72/691). Aslen Yemenlidir. Kûfe'deki fakihlerin büyüklerindendir. Mekke'nin fethi sıralarında müslüman olmuş fakat Hz. Peygamberle karşılaşmamıştır. Başta Ömer, Ali ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler olmak üzere birçok sahâbî ile görüşmüş onlardan rivayette bulunmuştur. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XIX, 287; Uzunpostalcı, Mustafa, "Abîde es-Selmânî", *DİA*, 1/309-310.

وأيضًا قوله تعالى ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة، ٣/٥] دل على أنّ شريعته كاملةٌ، فلو لم يكن للمجتهدين ولايةُ استنباط الأحكام التي ضاق عنها نطاقُ الوحي الصريح تبقى مهملةً، فلا يكون الدين كاملًا. ولو أمكن اتفاقهم على غير الحقّ كان فاسدًا لا كاملًا. ولا ينافيه ثبوت «لا أدري» من البعض لجواز دراية الآخر.

## [المبحث الرابع: ركن الإجماع عزيمة ورخصة]

(وركنه الاتفاق، والعزيمة فيه) أي: في الاتفاق (تكلّم الكل) من المجتهدين (أو عملُهم) وهذا القسم يفيد **الجوازَ** إلّا مع قرينة تدل على الزائد، لا **الوجوبَ** لِمَا روى عَبِيدَةُ السلماني[1] «ما اجتمع أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر».

(والرخصة) في الاتفاق (تكلّم بعضهم أو عملُه وسكوتُ الباقين بعد بلوغه) أي: بلوغ تكلّم البعض أو عمله إلى الباقين، (و) بعد (مضيِّ مدّةِ التأمّل).

وجه كون هذا القسم إجماعًا: أنّ المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة أن يتولّى الكبارُ الفتوى ويُسَلِّمَ سائرُهم، فشرطُ سماع النطق من الكل متعذّرٌ على أنّ السكوت عند العرض أو الاشتهار المنزّل منزلتَه وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضيّ مدّة التأمّل فسقٌ وحرامٌ؛ إذ الساكت عن الحقّ شيطان أخرس، فمن المحال عادةً أن يكون سكوتهم لا عن اتفاق.

---

[1] عبيدة السلماني: هو أبو عمرو (أبو مسلم) عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الكوفي (ت. ٧٢هـ/٦٩١م)، من كبار الفقهاء بالكوفة، أسلم زمن الفتح، ولم يلق النبي صلى الله عليه وسلم، أخذ عن عليّ وابن مسعود. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٢٨٧/١٩.

Şâfiî ise bu son kısma muhalefet etmiştir. Ondan meşhur olarak gelen görüş, bunun ne icmâ ne de hüccet olduğu şeklindedir. Çünkü diğerlerinin sükûtunun, ittifak etmelerinden değil, meseleyi inceleme, meseleyi inceledikten sonra delillerin çatışması sebebiyle tevakkuf etmiş olmaları, büyüklerine saygı duymaları veya çekinmeleri, fitneden korkmaları, bu konuda her müctehidin görüşünün hak olduğuna inanmaları ya da görüş açıklayan müctehidin daha yaşlı veya daha üst mertebede ya da daha bilgili olması gibi değişik sebeplerden kaynaklanması mümkündür. Nitekim Ömer, ganimetin fazlasını beytülmalde muhafaza etme konusunda iştişare ettiğinde Ali susmuş, ta ki Ömer, kendisine sorunca fazlalığın taksim edilmesi konusunda bir hadis rivayet etmiştir. Yine Ömer, ceninin düşürülmesi konusunda sahâbeyle istişare etmiş onlar da tazmin gerekmediğini söyleyince Ali'ye sormuş ve o da "Benim reyime göre *gurre*[1] ödemen gerekir." demiştir. Yine İbn Abbâs'a *avl* meselesinde "Reyini Ömer'e söylemekten seni alıkoyan nedir?" denilince, İbn Abbâs, "Ömer'in kırbacı." demiştir.

Şâfiî'nin bu gerekçesine verilecek cevap şudur: Meseleyi inceleme müddetinin geçmesini şart koştuktan sonra sahâbe, sükût edenleri haram işlemekle itham etmemiştir. Bununla birlikte hakkı söylemeyip susmaları, onların bilinen âdetlerinin aksine bir durumdur. Nitekim Ömer, mehir konusunda aşırıya kaçılmamasını söylediğinde bir kadının çıkıp "Allah Teâlâ *"O kadınlardan birine yüklerle mal vermiş olsanız da …"* (Nisâ, 4/20) diyerek bize veriyor, Ömer ise bizi bundan menediyor öyle mi?" demesi üzerine "İnsanların hepsi Ömer'den daha bilgili, hatta evinin köşesinde oturan kadınlar bile!" demiştir. Belirtilen iki meselede Ali'nin susması ise sahâbenin verdiği fetvaya saygısından dolayı meselenin görüşüldüğü meclisin sonuna kadar beklemektir. Yasaklanan susma ise hakkın zâyi olacağı susmadır. Ya da Ali'nin bu şekilde hareket etmesi, birinci fetvanın güzel, fakat kendisinin tercih ettiği görüşün ise daha güzel olduğuna hamledilir ki, Ali, insanların Ömer hakkında dedikodu yapmasını önlemek ve güzel bir şekilde anılması ve adâlete uygun olduğu için böyle yapmıştır. İbn Abbâs'a atfedilen "Ömer'in kırbacı" sözü ise sahih değildir. Çünkü *avl* meselesindeki münazara, sahâbe arasında meşhurdur. Ömer de hak söz konusu olduğunda insanların en mülayimi idi. İbn Abbâs'ın böyle dediği sahih olsa bile bu şekilde mazeret beyân etmesi, görüşünü açıklamaktan kaçınma anlamına değil, münazaradan kaçınma anlamına gelir. Çünkü münazara vâcip değildir.

1 **Gurre**: Ceninin düşürülmesi durumunda tam diyetin yirmide biri miktarında ödenmesi gereken tazminattır.

(وخالف الشافعي في) القسم (الأخير) فإنّ المشهور عنه أنه ليس إجماعًا ولا حجةً لجواز أن يكون سكوت الباقي للتأمّل أو للتوقّف بعده لتعارض الأدلة أو للتوقير أو الهيبة أو خوف الفتنة أو اعتقاد حقيّة كل مجتهد فيه أو كون القائل أكبر سنًّا أو أعظم قدرًا أو أوفر علمًا، كما سكت عليٌّ حين شاور عمرُ في حفظ فضل ٥ الغنيمة حتى سأله فروى حديثًا في قسمته. وفي إسقاط الجنين فأشاروا إلى أن لا غُرْمَ حتى سأله فقال «أري عليك الغُرَّةَ».[١] وقيل لابن عباس «ما يمنعك أن تخبر عمرَ لِمَا ترى في العول»، فقال «دِرَّتُهُ».

**وجوابه**: أنّ الصحابة -بعد ما شرطنا مضيّ مدّة التأمّل- لا يُتّهمون بارتكاب الحرام مع أنه خلاف المعلوم من عادتهم، كما قال عمرُ رضي الله عنه حين نفى ١٠ المغالاة في المهر، فقالت امرأة «أيعطينا اللهُ بقوله ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ [النساء، ٤/٢٠] ويمنعنا عمرُ» «كلٌّ[٢] أفقه من عمر حتي المخدّرات في الحِجال». وسكوتُ عليّ في المسألتين كان تأخيرًا إلى آخر المجلس لتعظيم الفتوى، والممنوع ما فيه الفوت أو محمولٌ على أنّ الفتوى الأولى كانت حسنةً وما اختاره كان أحسنَ صيانةً عن ألسن الناس ورعايةً لحسن الثناء والعدل. وحديث ١٥ الدرّة غير صحيح؛ لأنّ المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم، وكان عمرُ أَلْيَنَ الناس للحقّ، واعتذار ابن عباس إنما هو للكفّ عن المناظرة؛ لأنها غير واجبة لا عن بيان مذهبه.

١ الغرة: وهي دية الجنين إذا أسقط ميتًا، مقداره نصف عشر الدية الكاملة.
٢ د: كل الناس.

### 5. İcmâ Ehli

İcmâ ehli ve ittifaklarıyla icmânın gerçekleşeceği kimseler fâsık ve bidatçi olmayan müctehiddir. Zira avâmın muvafakatı dikkate alınacak olsa icmâ tasavvur edilemez. Çünkü âdet, onların muvafakatına engeldir. Öte yandan mukallidin görüşü, delile dayanmayan şahsi bir görüş olup hatalıdır. Şayet icmâda mukallidin görüşü dikkate alınacak olsa müctehidlerin görüşlerinin de hatalı olması câiz olur ve dolayısıyla ümmetin hata üzerinde ittifakı câiz olur.

Müctehid fâsık olmamalıdır. Çünkü müctehide uymanın vâcip olması, şehâdet ehliyetiyle sabit olmaktadır. Âdil olmayınca şehâdete de ehil olmaz. Şehâdete ehil olmaması da kendisine uyulmasının vâcip olmasına aykırıdır ve töhmete sebep olur. Çünkü müctehid, bâtıl fiilden kaçınmayınca, bâtıl görüşten de kaçınmaz.

Müctehid bidatçi olmamalıdır. Çünkü şayet bidatçi, inandığı şeyin kötü olduğunu biliyor ve inat ediyorsa, taassup sahibi demektir. Zira *taassup*, delil açığa çıktığı halde haktan yüz çevirmeye meyletme sebebiyle hakkı kabul etmemektir. Taassup sahibi, bazı râfizîlerin Cebrâîl *aleyhisselâm*ın peygamberliği kime getireceğini karıştırdığını iddia etmelerinde olduğu gibi ister bu konuda tekfir edilecek derecede aşırı gitsin, ister bazı râfizîlerin Ebû Bekir ve Ömer'in imameti ve hâricilerin de Ali'nin imameti konusundaki görüşlerinde olduğu gibi tekfir edilecek derecede aşırı gitmesin fark etmez. Bidatçi, inandığı şeyin kötü olduğunu bilmiyor ve bidatçiliği lakayıtlığından kaynaklanıyorsa bu kimse mâcindir[1] ve sözüne itibar edilmez. Bidatçiliği aklının noksanlığından kaynaklanıyorsa bu kimse de sefihtir. Çünkü sefihlik, bir hafiflik durumu olup yeterince düşünmemesi sebebiyle kişiyi akla aykırı davranmaya sürükler. Sonuç olarak ne olursa olsun, bidatçi kâmil anlamdaki ümmete dâhil değildir.

### 6. İcmânın Şartı

İcmânın şartı, müctehidlerin hepsinin ittifak etmesidir. Çünkü icmâda muteber olan ümmetin icmâsıdır. İçlerinden ictihâda ehil bir kişi muhalif olarak kaldığı sürece icmâ olmaz. Çünkü hakkın muhalif olan o bir kişiyle birlikte olması ihtimal dâhilindedir. Zira müctehid, hata da eder, isabet de eder. Dolayısıyla hakkın muhalif bir kişiyle birlikte olması ihtimal dâhilindedir.

1 **Mâcin:** İnsanlara bilgisizce fetvâ veren ve onlara bâtıl hiyel yollarını öğreten müftîdir. Bk. Cürcânî, *Tarîfât*, 197, 223.

## [المبحث الخامس: أهل الإجماع]

(وأهله) أي: أهل الإجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم (مجتهدٌ)؛ إذ لو اعتُبر وفاق العوامّ لم يُتصوّر إجماع؛ إذ العادة تمنع وفاقهم. وأيضًا قول المقلِّد من عنده قولٌ بلا دليل فيكون خطأ، فلو اعتُبر جاز أن يكون قول المجتهدين أيضًا خطأ، فجاز ٥ اتفاق الأمة على الخطأ.

(غيرُ فاسقٍ) فإنّ وجوب الاتباع إنما يثبت بأهلية الشهادة، وإذا لم يكن عدلًا لم يكن أهلًا للشهادة، وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة؛ لأنه لـمّا لم يتحرّز عن الفعل الباطل لا يتحرّز عن القول الباطل.

(و) غير (مبتدِعٍ) فإنه إن كان عالِمًا بقبح ما يعتقده معاندًا فهو متعصّب؛ إذ ١٠ التعصّب عدم قبول الحقّ مع ظهور الدليل للميل **سواءٌ غَلَا** حتى كفر كبعض الروافض في تغليط[١] جبرائيل عليه السلام، **أو لا** كبعضهم في إمامة الشيخين والخوارج في إمامة عليّ. وإن لم يكن عالِمًا به فإن كان لعدم المبالاة فهو ماجنٌ[٢] ولا عبرة بقوله، وإن كان لنقصان العقل فهو سفيهٌ؛ إذ السفه خِفّة تحمل على مخالفة العقل لقلّة التأمّل، وأيًّا كان[٣] فلا يكون من الأمّة الكاملة.

## ١٥ [المبحث السادس: شرط الإجماع]

(وشرطه) أي: شرط الإجماع (اتفاق الكل)؛ لأنّ المعتبر إجماع الأمّة، فما بقي منهم أحدٌ يصلح للاجتهاد مخالفًا لم يكن إجماعًا لاحتمال أن يكون الحقّ مع الواحد المخالف؛ لأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، فاحتمل أن يكون الصواب معه.

---

١ ف د: تغليظ.
٢ الماجن: هو الفاسق، وهو أن لا يبالي بما يقول أو يفعل، وتكون أفعاله على نهج أفعال الفساق. والمفتي الماجن: هو الذي يعلّم الناس الحيل. وقيل: الذي يفتي عن جهل. انظر: التعريفات للجرجاني، ١٩٧، ٢٢٣.
٣ ر: أيّا ما كان.

Müctehidlerin hepsinin ittifakı şart olduğuna göre Şia'dan İmâmiyye ve Zeydiyye'nin aksine *ıtra*nın yani sırf Hz. Peygamber'in ehl-i beytinin ittifakıyla icmâ mün'akid olmaz. Yine bazılarının aksine Ebû Bekir ve Ömer'in ittifakıyla, Ahmed b. Hanbel ve bizden Kadı Ebû Hâzim'in[1] aksine hulefâ-i râşidînin ittifakıyla ve Mâlik'in aksine Medîne ehlinin ittifakıyla icmâ mün'akid olmaz. Müctehidlerin hepsinin sahâbe olması şart değildir. Çünkü Zâhirîlerin aksine icmânın oluşmasında bu, şart değildir. Çünkü bu, ümmetin icmâsıdır.

Zâhirîler şöyle demişlerdir: Sahâbenin dışındakilerin icmâsı muteber olsa bunların icmâsı, sahâbenin bir kısmına muhalefet etmekle muteber olur ki, bu doğru değildir.

*Deriz ki*, icmâdan önce yerleşmiş bir ihtilafın olmamasını şart koşmayanlara göre böyle bir icmâ sahihtir, bu şartı koşanlara göre ise tâbiûnun bu ittifakı, icmâ değildir.

İcmânın oluşumunda müctehidlerin hepsinin ittifakı şart olduğuna göre, sahâbe icmâsında tâbiûndan olanın görüşü de dikkate alınır. Çünkü bu tâbiî olmaksızın sahâbe ümmetin tamamı değildir. Diğer yandan nakledildiğine göre sahâbe, tâbiînin kendileriyle birlikte ictihâd etmesine izin vermişler ve ona iltifat etmişlerdir. Bu da tâbiînin görüşünün dikkate alınacağına delildir.

*Denildi ki*, sahâbeyle birlikte tâbiînin görüşü dikkate alınmaz. Çünkü sahâbe, hükümler konusunda asıldır ve gerçek anlamda hüküm vermede muhatap onlardır.

*Deriz ki*, sahâbenin bu konumu, tâbiîyi görüşlerinin dikkate alındığı kâmil ümmetin kapsamından çıkarmaz.

İcmânın oluşabilmesi için icmâya katılan müctehidlerin, tevâtür sayısına ulaşmış olmaları şart değildir. Çünkü icmânın hucciyyetini ortaya koyan sem'î deliller, umûmî olup bunu, bir sayı ile sınırlamamaktadır. Ve yine icmânın oluşabilmesi için *inkırâzu'l-asr* yani icmâya katılanların yaşadığı asrın geçip gitmesi de şart değildir. Çünkü inkırâzu'l-asr ne icmânın oluşumunda ne de hüccet olmasında şarttır. Şâfiî'den gelen görüşler içerisinde en doğru olan görüş de budur.

1 **Kadı Ebû Hâzim:** Ebû Hâzim Abdülhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî (ö. 292/905). Dımaşk, Ürdün, Filistin, Kufe, Bağdat gibi farklı bölgelerde uzun süre kadılık yaptığı için Kadı Ebû Hâzim diye meşhur olmuştur. Zamanının önde gelen Hanefî fakihlerinden olan Kadı Ebû Hâzim'in yetiştirdiği öğrenciler arasında Tahâvî ve Kerhî gibi Hanefî mezhebinin önde gelen fakihleri bulunmaktadır. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 86; Kırbıyık, Kasım, "Ebû Hâzim el-Kâdî", *DİA*, 10/158.

وإذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترةُ) أي: لا ينعقد الإجماع بمجرّد أهل بيت الرسول عليه السلام خلافًا للإمامية والزيدية من الشيعة، (ولا أبو بكر وعمرُ) خلافًا للبعض، (ولا الأئمةُ الأربعةُ) خلافًا لأحمد والقاضي أبي حازم[1] منّا، (ولا أهلُ المدينة) خلافًا لمالك، (لا كونُهم) أي: الكل -عطف على «اتفاق الكل»- ٥ (صحابةً)، فإنّ ذلك ليس بشرط في انعقاد الإجماع خلافًا للظاهرية؛ لأنه إجماع الأمّة.

**قالوا:** لو اعتُبر إجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصحّ.

**قلنا:** يصحّ عند من لا يشترط أن لا يسبقه خلافٌ مستقرٌّ، وليس بإجماع عند من يشترطه.

١٠ وإذا كان كذلك (فالتابعي معتبرٌ في إجماع الصحابة)؛ لأنهم ليسوا بدونه كلَّ الأمة، وأنّ الصحابة سوّغوا اجتهادَه معهم والتفتوا إليه كما يُحكى، وذا دليل اعتباره.

**وقيل:** لا؛ لأنهم الأصول في الأحكام، وهم المخاطبون حقيقةً بالأداء.

**قلنا:** هو لا يُخرِج التابعيَّ عن كونه من الأمة الكاملة المعتبرة.

١٥ (ولا بلوغُهم) أي: الكل (عددَ التواتر) لعموم الأدلة السمعية، (ولا انقراضُ العصر) أي: عصر المجمعين، فإنه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته، وهو الأصحّ من الشافعي

---

١ القاضي أبو حازم: هو أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني (ت. ٢٩٢هـ/٩٠٥م)، المشهور بـ«أبي حازم القاضي»، وهو من أعيان الحنفية في زمانه، أخذ عن عيسى بن أبان وبكر بن محمد العمّي، تفقّه عليه الطحاوي وأبو الحسن الكرخي، ولّي القضاء بالكوفة وغيرها. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ٨٦.

Çünkü icmânın hücciyyetini ortaya koyan sem'î deliller umumîdir. Bir dönemde yaşayan müctehidler bir an bile olsa ittifak etseler artık ne bir kimsenin bu icmâya muhalefet etmesi ne de icmâ edenlerden birinin dönmesi câiz olmaz. Dönecek olursa da icmâ geçerlidir, bâtıl olmaz.

5 İnkırâzu'l-asrı şart koşanların birtakım gerekçeleri vardır:

*Birinci gerekçe*: İcmâ, görüşlerin istikrar bulmasıyla oluşmaktadır. Görüşlerin istikrar bulması da katılanların ölmesiyle olur. Zira bundan öncesi, düşünüp inceleme vaktidir.

*İkinci gerekçe*: İcmâya katılanların tamamının veya içlerinden bir kısmının 10 görüşünden vazgeçme ihtimali, görüşlerin istikrar bulmasına aykırıdır.

*Üçüncü gerekçe*: İcmânın oluşumunun başlangıcı hepsinin görüşüyle olmakta olup varlığını sürdürmesi de aynı şekilde hepsinin aynı görüşte olmaya devam etmesiyle mümkündür. Çünkü icmânın Allah tarafından bu ümmete bir lütuf olarak hüccet olmasının dayanağı, bir araya gelmeleri şeklindeki vasfı 15 olup bazıları görüşünden döndüğünde bu vasıf kalmaz.

*Birinciye cevap*: Görüş istikrar kazandığında inceleme vakti de sona ermiş olur.

*İkinciye cevap*: İcmânın oluşmasını engelleyecek bir durumun vehmedilmesi, icmâyı engelleyecek bir durum değildir. İcmânın oluşumuna engel ol- 20 mayan şey, nasıl olur da oluşan bir icmâyı ortadan kaldırabilir ki!

*Üçüncüye cevap*: Bu, *ref*'in *def*'e kıyas edilmesidir ki, bu da bâtıldır.[1]

Aynı şekilde sonraki icmânın üçüncü bir görüş üzerinde olması hariç, sonraki icmâ için öncesinde bir ihtilafın yokluğu da şart değildir.

Burada üzerinde durulması gereken iki mesele vardır:

25 **Birinci Mesele:** Birinci asırdaki icmâ ehli, iki görüş üzerinde ihtilaf edip aralarında ihtilaf yerleştikten sonra kendilerinden sonra gelenlerin bu iki görüşten biri üzerinde icmâ etmeleri câiz midir?

Meşâyıhımızdan gelen daha sahih rivayete göre bu câiz olup önceki ihtilaf, sonraki icmâya engel teşkil etmez. Çünkü icmâda muteber olan bir asırda 30 yaşayan müctehidlerin ittifak etmesi olup bu da mevcuttur.

---

1 *Ref*', bir şeyin sabit olduktan sonra kaldırılması, *def*' ise sabit olmadan kaldırılması olup *ref*', *def*'den daha kuvvetlidir. Dolayısıyla bir şeyin sabit olduktan sonra kaldırılması, sabit olmadan kaldırılmasına kıyas edilemez.

لعموم تلك الأدلة، فلو اتّفقوا ولو حينًا لم يجز لأحد مخالفتُه ولا رجوعُ البعض، حتى لو رجع لم يبطل الإجماع.

**وللمشترطين:**

**أوّلًا**: أنّ الإجماع باستقرار الآراء، وهو بالانقراض؛ إذ قبْله وقت التأمّل.

٥ **وثانيًا**: أنّ احتمال رجوع الكل أو البعض ينافي الاستقرار.

**وثالثًا**: أنّ ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه؛ لأنّ مدار كرامة الحجيّة وصف الاجتماع، فلا يبقى مع رجوع البعض.

**والجواب عن الأوّل**: أنّ الاعتقاد إذا تقرّر مضى وقت التأمّل.

**وعن الثاني**: أنّ توهّم الدافع ليس دافعًا، فكيف أن يكون رافعًا.

١٠ **وعن الثالث**: أنه قياس الرفع على الدفع، وهو باطل.[١]

(ولا للاحق) أي: لا يشترط للإجماع اللاحق (عدم الاختلاف السابق).

**ههنا مسألتان:**

**الأولى**: أنّ أهل العصر الأوّل إذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقرّ الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الإجماع على أحدهما.

١٥ والأصحّ عن مشايخنا أنه يجوز، والخلافُ السابق لا يمنع الإجماع اللاحق؛ لأنّ المعتبر اتفاق مجتهدي العصر، وقد وُجد.

---

١ الرفع: إزالة الشيء بعد ثبوته، والدفع: إزالته قبل ثبوته، فعلى هذا الرفع أقوى من الدفع، ولا يقاس الدفع لضعفه على الرفع.

Muhalif ise birtakım gerekçelere tutunmuştur:

*Birinci gerekçe*: İttifak mevcut değildir. Çünkü farklı görüşte olup ölen kişi de müctehidlere dâhildir. Ölen müctehidin görüşü muteber olup, muteber olması müctehidin kendisinden değil, görüşünün delilinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar kendisi ölmüş olsa da görüşünün delili varlığını sürdürmektedir.

*İkinci gerekçe*: İhtilaftan sonraki bu icmâyı sahih kabul etmek, farklı görüş ileri süren bazı sahâbîleri dalalete nispet etmek anlamına gelir.

*Birinciye cevap*: Sonraki müctehidlerin ittifakı, Allah tarafından onlara verilmiş bir lütuftur. Bu da ancak bir dönemde hayatta olanlar için düşünülebilir. Farklı görüşte olup da ölen müctehidin görüşünün delili ise şayet sonraki icmâ ile kalkmamış olsaydı varlığını devam ettirebilirdi. Bu durumda onun görüşünün delili, aksine nas bulunan kıyasın geçersiz olması gibidir.

*İkinciye cevap*: Şayet delile nazaran dalalete nispet etmek kastediliyorsa, böyle bir sonuç çıkmaz. Çünkü farklı görüşte olanların dayandıkları delilleri, bunu ortadan kaldıran icmânın çıkışına kadar ameli gerektiren bir delildi. Şayet vâkıa nispetle dalalete nispet etmek anlamı kastediliyorsa, bu bâtıl değildir. Çünkü müctehid, hata da eder, isabet de eder.

**İkinci Mesele:** Birinci asırdaki icmâ ehli, iki görüş üzerinde ihtilaf ettiğinde bu, üçüncü bir görüş ileri sürelemeyeceği konusunda icmâ olur. Bu yüzden metinde "sonraki icmânın üçüncü bir görüş üzerinde olması hariç" ifadesini kullandım. Bu takdirde önceki ihtilaf, sonraki icmâya engel olur. Bazıları bu ihtilafı sahâbeyle sınırlı tutmuştur ki, bu, sadece sahâbe icmâsını kabul edenler açısından doğrudur. Doğru olan, bunun sahâbeyle sınırlı olmamasıdır.

*Bil ki*, bu meseleyle ilgili ihtilaf noktası ya tektir ya da birden fazladır.

İhtilaf noktasının tek olduğu şeklin bazı örnekleri şunlardır:

**1**) Kardeşle birlikte dedenin mirasçı olması durumunda dede ya tek başına ya da hisseyi bölüşmek suretiyle mirasçı olur. Bu meselede iki görüş, dedenin mirasçı olduğu konusunda ortaktır. Dedeyi mirastan mahrum etmek ise hiç kimsenin ileri sürmediği üçüncü bir görüştür.

**للمخالف أوّلًا**: أنّ الاتفاق معدوم؛ لأنّ الميّت منهم، وقوله معتبر لدليله، لا لعينه، ودليله باقٍ.

**وثانيًا**: أنّ في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة.

**والجواب عن الأوّل**: أنّ حجية اتفاقهم كرامةٌ لهم، ولا يتصوّر ذلك إلّا من الأحياء المعاصرين، ودليله إنما يبقى لو لم يرتفع بالإجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نصٌّ.

**وعن الثاني**: أنه إن أريد التضليل[1] بالنظر إلى الدليل فغير لازم؛ لأنّ دليلهم يومئذ كان حجّة موجِبةً للعمل إلى زمان حدوث الإجماع الرافع. وإن أريد بالنظر إلى الواقع فليس بباطل؛ لأنّ المجتهد يخطئ ويصيب.

**والثانية**: أنّ أهل العصر الأوّل إذا اختلفوا على قولين يكون إجماعًا على نفي قول ثالث، ولذا قلتُ: (إلّا أن يكون) أي: الإجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعًا للإجماع اللاحق. وبعضهم خصّوا الخلاف بالصحابة، وإنما يستقيم عند من حصر الإجماع على الصحابة، والصحيح الإطلاق.

**واعلم** أنّ محلّ الخلاف إمّا واحدٌ أو متعدّدٌ:

فالواحد له أمثلة:

**منها**: إرث الجدّ مع الأخ استقلالًا أو مقاسمةً، ويشتركان في إرث الجدّ، فحرمانه ثالثٌ لم يقل به أحد.

---

١ د: التظليل.

**2)** Kocası ölen hamile kadının iddeti ya doğum iledir ya da iki süreden daha uzun olanı beklemek suretiyledir. Her iki görüş, doğumdan önce aylar ile iddet beklemenin câiz olmadığı konusunda ortaktır. Çünkü burada sürenin, iki süreden daha uzun olanıyla belirlenmesi, daha azıyla iddet beklemeye mânidir. Dolayısıyla doğumdan önce aylarla iddet bekleneceğini ileri sürmek üçüncü bir görüş olup ittifak edilen ortak görüşü ortadan kaldırmaktadır.

**3**) İki nakdin (dinar ve dirhem) dışındaki mallarda ribanın illeti cins birliğiyle ya keylî olması veya yiyecek maddesi olması ya da iddihar özelliği bulunan yiyecek maddesi olmasıdır. Her üç görüş de ribânın ancak cins birliğiyle söz konusu olduğunda ortaktır. Dolayısıyla cins birliği olmaksızın ribanın illeti konusunda dördüncü bir görüş ileri sürmek, ittifak edilen noktayı ortadan kaldırır, cins birliği bulunduğundaysa ittifak edilen noktayı ortadan kaldırmaz.

**4**) Sebileyn (ön ve arka) dışındaki yerlerden necasetin çıkması, çıkan yerin temizlenmesini ya da abdesti gerektirir. Her iki görüş, temizlik konusunda ortaktır. Dolayısıyla bu ikisinin hiçbirinin vâcip olmadığını ileri sürmek, ittifak edilen noktayı ortadan kaldırır. İkisinden birinin vâcip kabul edilmesiyle ittifak edilen nokta ortadan kalkmış olmaz.

İhtilafın birden fazla konuda olması durumunda iki görüşün:

**1)** Hepsinde bulunması ve hiçbirinde bulunmaması: **a)** Mesela kocada bulunan altı kusurdan ve kadında bulunan yedi kusurdan[1] biri sebebiyle Şâfiî'ye göre nikâhın feshedilmesi, bize göre ise feshedilmemesi böyledir. Zira kocanın hadım ve iktidarsız olması durumunda hâkimin eşlerin arasını ayırması, fesih değil, talaktır. Bu kusurlardan bazılarından dolayı tefrikin fesih olduğunun, bazılarından dolayı fesih olmadığının ileri sürülmesi, hiç kimsenin kabul etmediği üçüncü bir görüştür. **b)** Zevcenin ölüp geride anne-babasıyla birlikte kocasının kalması ve kocanın ölüp geride anne-babasıyla birlikte zevcesinin kalması halinde bir görüşe göre terikenin tamamının üçte biri annenindir, diğer görüşe göre ise her iki halde de anne, terikenin tamamının üçte birini alamaz. Buna göre iki durumdan birinde annenin terikenin tamamının üçte birini, diğerinde kalanın üçte birini alacağını ileri sürmek hiç kimsenin kabul etmediği üçüncü bir görüştür.

1 **Minhuvât:** Kocada bulunan bu altı kusur delilik, cüzzam, baras, dana hastalığı, hadımlık ve iktidarsızlıktır. Kadında bulunan yedi kusur delilik, cüzzam, baras, dana hastalığı, karn (kadının fercinde ilişkiye engel bir kemiğin bulunması), ratak (kadının fercinin yapışık olması) ve kötü ağız kokusudur.

**ومنها**: عدّة الحامل المتوفَّى عنها زوجُها بالوضع أو أبعد الأجلين، ويشتركان في عدم الجواز بالأشهر قبل الوضع؛ لأنّ التقدير هنا مانع للأقلّ، فالقول بالأشهر ثالثٌ ينفي المتّفق عليه.

**ومنها**: علّة الربا في غير النقدين القدرُ مع الجنس أو الطعمُ أو الادّخارُ معه، ٥ وتشترك في أن لا ربًا إلّا مع الجنس، فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس ينفي المتّفق عليه، ومعه لا.

**ومنها**: خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج[1] أو الوضوء، ويشتركان في وجوب التطهير، فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المُجْمَعَ عليه، وبوجوب تطهيرهما لا.

١٠ **وأمّا المتعدّد** فالقولان:

* **إمّا الوجود في الكل والعدمُ في الكل**: كفسخ النكاح بعيوبه الستّة وعيوبِها السبعة عند الشافعي،[2] وعدمِه عندنا؛ إذ تفريق القاضي في الجَبّ والعُنَّة ليس بفسخ، فالفسخ بالبعض دون البعض ثالثٌ لم يقل به أحدٌ، وكثُلُث الكل للأمّ في الزوج مع الأبوين والزوجةِ معهما وعدمِه فيهما، فالقول بثُلُث الكل في إحداهما وثُلُث الباقي ١٥ في الأخرى ثالثٌ لم يقل به أحدٌ.

---

١ وفي هامش ر فوق كلمة المخرج «عندنا»، لكن هذا يناسب رأي الشافعي.
٢ وفي هامش م: عيوبه الستة: الجنون والجذام والبرص والبهق والجبّ والعنّة، وأمّا الخصاء فعند مالك. وعيوبها السبعة: الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبحر، «منه».

**2)** Bir görüş sahibine göre bir kısmında bulunup diğer bir kısmında bulunmaması ve diğer görüş sahibi için de bunun tersinin geçerli olması: Mesela bize göre ön ve arka dışındaki yerlerden necasetin çıkmasının abdesti bozup kadına dokunmanın bozmaması, Şâfiî'ye göre de bunun tersinin geçerli olması böyledir. Dolayısıyla her iki durumun abdesti bozacağını ya da bozmayacağını ileri sürmek, hiç kimsenin dillendirmediği üçüncü bir görüştür.

**3)** Bir görüş sahibine göre bir kısmında bulunup diğer bir kısmında bulunmaması ve diğer görüş sahibi için de hepsinde bulunması veya hiçbirinde bulunmaması: Mesela Şâfiî'ye göre Kâbe'nin içinde nâfile namazın câiz olup farzın câiz olmaması, bize göre ikisinin de câiz olması böyledir. Buna göre ikisinin de câiz olmadığını veya farzın câiz olup nâfilenin câiz olmadığını ileri sürmek, üçüncü bir görüş olup hiç kimse bunu ileri sürmemiştir.

Müteahhirûn Şâfiîlerden bazıları bunu, yani üçüncü bir görüşün ileri sürülmesini, öncekilerin icmâ ettiği görüşü iptal etmeyi gerektirmesiyle kayıtlamışlardır. Yani onlar şöyle demişlerdir: Üçüncü bir görüş üzerinde icmâ edilmesi, daha önce üzerinde ittifak edilmiş bir görüşün kalkmasını gerektirirse reddedilir. Aksi takdirde reddedilmez. Çünkü yasaklanan, daha öncekilerin ittifak ettiği konuda tamamına muhalefet edilmesidir.[1] Mesela ilk iki meselede durum böyledir. Çünkü doğumdan önce aylarla iddet beklemekle yetinilmesi, icmâ ile söz konusu değildir. Bu da vâcip olanın ya iki süreden en uzun olanıyla iddet beklenilmesi ya da doğuruncaya kadar iddet beklenilmesi olmasıdır. Buna göre doğumdan önce aylarla iddet beklemenin yeterli olmaması üzerinde icmâ edilmiştir. Yine erkek kardeşlerle birlikte dedenin mirasçılığı meselesinde iki grup da dedenin mirastan mahrum edilmeyeceği konusunda ittifak etmiştir. Diğer meselelerde olduğu gibi bir meselede bir görüşe, diğer meselede de diğer görüşe muhalefet edilmesi, reddedilmez. Çünkü diğer meselelerin tamamında önceki iki görüşün ittifak ettiği görüşe değil, sadece bir görüşe muhalefet edilmesi söz konusudur.

---

1 Âmidî ve İbnü'l-Hâcib bu görüşü benimseyenlerdendir. Mesela Âmidî şöyle demektedir: "Tercih edilecek görüş, bunun ayrıntılı olarak ele alınmasıdır. Şöyle ki, üçüncü görüş ilk iki görüşün ittifakını ortadan kaldıran bir görüş ise önceki icmâya muhalefet söz konusu olduğu için bu imkânsızdır. … Şayet üçüncü görüş, ilk iki görüşün ittifakını ortadan kaldırmıyor, aksine iki görüşten her birine bir açıdan uyuyor, diğer açıdan muhalefet ediyorsa bu, câizdir. Çünkü bu durumda üçüncü görüş, icmâyı delmek anlamına gelmez. Mesela bazılarının tüm temizlik çeşitlerinde niyeti gerekli görmesi, bazılarının da hiçbirinde gerekli görmemesi halinde üçüncü görüşün, temizliğin bazılarında niyetin gerekli görmesi, diğer bazılarında gerekli görmemesi, icmâyı delmek anlamına gelmez…" Bk. *el-İhkâm*, I, 269.

* **وإمّا الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب، وعكسُه لصاحب مذهب آخر**: كناقضيّة الخروج من غير السبيلين دون المسّ عندنا، وعكسِه عند الشافعي، فشمول وجود الناقضيّة أو عدمِها ثالثٌ لم يقل به أحدٌ.

* **وإمّا الوجودُ في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب، وشمولُ الوجود أو العدمِ لصاحب مذهب آخر**: كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله، وجوازِهما عندنا، فعدمُ جوازهما أو جوازُ الفرض دونه ثالثٌ لم يقل به أحدٌ.

(والبعض) أي: بعض المتأخرين من الشافعية[1] (قيّده) أي: الثالث (باستلزامه إبطالَ ما أجمعوا عليه) أي: قالوا: إنّ الثالث إن استلزم رفعَ قول متّفق عليه فممنوعٌ؛ وإلّا فلا؛ لأنّ الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الأُولَيَيْن، فإنّ الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتفٍ إجماعًا **إمّا** لأنّ الواجب أبعد الأجلين **وإمّا** لأنه وضع الحمل، فعدم الاكتفاء بالأشهر مجمع عليه. وفي الجدّ مع الإخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجدّ. وأمّا مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا، كما في الصور الأُخَر، فإنّ في كل منها ليس إلّا مخالفة مذهب واحد، لا مخالفة ما اتفقوا عليه.

---

١ مثلًا الآمدي قال في هذه المسألة: «والمختار في ذلك إنما هو التفصيل، وهو أنه إن كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع ... وأمّا إن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان؛ بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز؛ إذ ليس فيه خرق الإجماع، وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات، وقال البعض بنفي اعتبارها في جميع الطهارات، فالقول الثالث -وهو اعتبارها في البعض دون البعض- لا يكون خرقًا للإجماع ...» انظر: الإحكام، ٢٦٩/١.

Bu kayıtlama şu şekilde reddedilmiştir:[1] Üçüncü bir görüş ileri sürülmesini reddedenlerin ve üçüncü görüşe cevaz verenlerin delillerinden anlaşılan meselenin mutlak olduğudur. Yani üçüncü görüşü reddedenlerin ileri sürdükleri delillerden bu üçüncü görüşün, daha önce üzerinde ittifak edilen noktayı mutlak olarak iptali gerektirdiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde üçüncü görüşe cevaz verenlerin ileri sürdükleri delillerden de bunun mutlak olarak ittifak edilen noktayı iptali gerektirmediği anlaşılmaktadır.

Her iki taraf açısından da bunun mutlak oluşu şöyledir: Üçüncü görüş ileri sürülmesini reddedenler şu iki gerekçeye tutunmuştur:

*Birinci gerekçe*: Önceki ittifak ya karı ve kocadaki kusurlar meselesinde olduğu gibi ayırım yapmamak üzere sabittir ya da diğer tüm meselelerde olduğu gibi üçüncü bir görüş olmamak üzere sabittir. Çünkü iki gruptan her biri ya kendi görüşünü ya da diğerinin görüşünü almayı gerekli kılmaktadır.

Bu gerekçeye şu şekilde *cevap* verilmiştir: Ayırım yapmayı ya da üçüncü görüşü kabul etmemek, iki görüşün yokluğunu kabul etmek değildir. Burada nefyedilen onların nefyettiklerini kabul etmek olup değinmedikleri görüşü kabul etmek değildir. Aksi takdirde bir sahâbîye veya başka bir müctehide uygun görüş ileri süren her müctehidin tüm meselelerde ona uygun görüş ileri sürmesi gerekir ki, durum böyle değildir.

*İkinci gerekçe*: Üçüncü bir görüş ileri sürülmesinde her grubu bir meselede hataya nispet etmek söz konusudur ki, bu durumda ümmetin tamamı hataya nispet edilmiş olur.

Bu gerekçeye de şu şekilde *cevap* verilmiştir: Hata-isabet meselesindeki delilller, mutlak olarak değil, fakat üzerinde ittifak ettikleri konularda bütün müctehidlerin hataya nispet edilmesini reddetmeyi gerektirmektedir.

Üçüncü bir görüş ileri sürülmesini mümkün görenler ise şu iki gerekçeye tutunmuşlardır:

*Birinci gerekçe*: Öncekilerin ihtilaf etmiş olmaları, üçüncü bir görüş konusunda ictihâdın sahih olduğunun delili olup buna engel teşkil etmez.

Bu gerekçeye şu şekilde *cevap* verilmiştir: İhtilaf etmiş olmaları icmâ kesinleşmedikçe delildir. Mesela önce ihtilaf edip sonra ihtilaf edenler icmâ etseler durum böyledir. İhtilaf etmiş olmalarının ictihâd için delil olduğu kabul edilse bile yasak olan onların üzerinde ittifak ettikleri ortak noktaya muhalefet edilmesidir.

1 Reddeden Molla Fenârî'dir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 296.

(ورُدّ)[1] هذا التقييد (بأنّ المفهوم من أدلة المانعين) لإحداث الثالث (والمجوّزين) لإحداثه (الإطلاقُ) يعني: أنّ المفهوم من أدلة المانعين للثالث أنه يستلزم إبطالَ المجمَع عليه مطلقًا، ومن أدلة المجوّزين أنه لا يستلزمه مطلقًا.

وذلك لأنّ **المانعين تمسّكوا أوّلًا**: بأنّ الاتفاق ثابتٌ إمّا على عدم التفصيل كما في مسألة العيوب أو على عدم القول الثالث كما في الكل؛ لأنّ كلًّا أوجب الأخذ بقوله أو قول صاحبه.

**فأجيب**: بأنّ عدم القول بالتفصيل أو الثالث ليس قولًا بعدمهما، والمنفي القول بمنفيّهم، لا بما لم يتعرّضوا له؛ وإلّا لزم على كل مجتهد وافق صحابيًّا أو مجتهدًا آخر أن يوافقه في جميع المسائل، وليس كذلك.

**وثانيًا**: أنّ فيه تخطئة كل فريق في مسألة، وفيها تخطئة كل الأمّة.

**فأجيب**: بأنّ الأدلة تقتضي منعَ تخطئةِ الكل فيما اتفقوا عليه، لا مطلقًا.

**والمجوّزين**[2] تمسّكوا

**أوّلًا**: بأنّ اختلافهم دليل صحّة الاجتهاد، لا منع منه.

**فأجيب**: بأنه دليلٌ ما لم يتقرّر إجماعٌ كما لو اختلفوا ثمّ هُمْ أجمعوا. ولو سلّم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الأمر المشترك.

---
١ الرادّ هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٢٩٦.
٢ عطف على «المانعين».

*İkinci gerekçe*: Şayet üçüncü görüşün ileri sürülmesi câiz olmayacak olsaydı, böyle bir şey vâki olmazdı. Hâlbuki tâbiînden İbn Sîrîn[1] mirasta anne için zevceyle değil, kocayla birlikte bulunması halinde mirasın tamamının üçte biri olduğu görüşünü, diğer bir tâbiî de bunun aksi bir görüşü ihdas etmiş ve buna da karşı çıkılmamıştır. Aksi takdirde normal şartlarda bu nakledilirdi.

Bu delillerden anlaşılan meselenin mutlak olarak değerlendirilmesi olduğuna göre "Üçüncü görüş, öncekilerin icmâ ettiği şeyin iptalini gerektirirse reddedilir, aksi takdirde reddedilmez." şeklindeki ayırımın bir anlamı yoktur. Aksine burada söz konusu olan durum, icmânın bâtıl olmasını gerektirmesiyle bâtıl olmasını gerektirmemesi arasında ayırım yapılmasıdır. Kaldı ki, ayırım yapmayı kabul edenin bulunmamasına tutunmak münazaralarda meşhur bir durumdur. Mesela şöyle denilir: *Malü'z-zımâr*da zekâtın vâcipliği sabit ise takılarda da sabittir. Aksi takdirde iki yok, bir araya gelmiş olur ki, icmâ ile böyle bir şey söz konusu olmaz.

Doğru, şu şekilde ifade edilendir:[2] "Üçüncü bir görüş ileri sürülmesini menetmekten maksat ya hasmı ilzam etmektir ya da hakkı ortaya çıkarmaktır. Eğer *maksat hasmı ilzam etmekse* ayırım yapan bulunmamasına tutunmak makbuldür ve bu durumda üçüncü görüş ileri sürülmesi mutlak olarak bâtıldır. Ashabımız tarafından üçüncü bir görüşün ileri sürülmesinin mutlak olarak reddedilmesinin hamledileceği nokta budur. Bunun delili şudur: Onlar, ilzam makamında değil, fakat tahkik makamında iki ayrı meselenin birinde üçüncü görüşün doğru olmasını diğerinde hata olmasını tecviz etmişlerdir. Eğer *maksat hakkı ortaya çıkarmaksa* ayırım yapan bulunmamasına tutunmak kabul edilmez ve üçüncü bir görüş ileri sürmek bâtıl olmaz. Ancak iki görüş, üçüncü görüşün iptal ettiği *hakikî şer'î bir hüküm*de ortak olursa bu durumda üçüncü bir görüş ileri sürmek bâtıl olur. Mesela kardeşlerle birlikte dedenin tek başına mirasçı olduğunu kabul eden görüş ve kardeşlerle birlikte dedenin mirası bölüşmek üzere mirasçı olduğunu kabul eden görüşün dedenin mirasçılığı hükmünde ortak olması böyledir. Dedenin mirasçı olması, hakikî şer'î bir hüküm olup dedenin mirastan mahrum edilmesi şeklindeki görüş bunu iptal eder. Fakat iki görüş, *itibari bir hüküm*de ortak olursa üçüncü bir görüş ileri sürülmesi bâtıl olmaz. Mesela şu durumlar böyledir: 1) Ribada illetin cins birliğiyle *kadr* (miktar) olduğu görüşüyle cins birliğiyle yiyecek maddesi olduğu görüşünün, iki durumun birinin itibari mefhûmunda ortak olması 2) veya iki görüşün, ikiden fazla durumun birinin itibarî mefhûmunda ortak olması

---

1 **İbn Sîrîn:** Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729). Meşhur tâbiîn âlimlerinden olup Enes b. Mâlik'in azatlı kölesidir. Fakîh, sika ve rüya tabirini iyi bilen biriydi. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 88; Yücel, Ahmet, "İbn Sîrîn", *DİA*, 20/358-359.

2 Bu değerlendirme Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 296.

**وثانيًا**: لو لم يجز لم يقع، وقد أَحْدَثَ ابن سيرين[1] أنّ للأمّ ثلثَ الكل مع الزوج دون الزوجة، وعَكَسَ تابعي آخر، ولم يُنكَر؛ وإلّا لنُقل عادةً.

فإذا كان المفهوم من تلك الأدلة الإطلاق (فالتفصيلُ) بـ«أنّ الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه مُنع؛ وإلّا فلا» (غيرُ مفيد)؛ بل الشأن في التمييز بين ٥ الاستلزام وعدمه، على أنّ التمسّك بعدم القائل بالفصل مشهورٌ في المناظرات كما يقال: الوجوب في الضِّمار إن كان ثابتًا يثبت في الحُلِيّ أيضًا؛ وإلّا لاجتمع العدمان، وهو منتفٍ إجماعًا.

**فالصواب ما قيل**:[2] «إنّ الغرض **إمّا إلزام الخصم** فيُقبل التمسّك ويبطل الثالثُ مطلقًا، وهو محمل المنع المطلق من أصحابنا بدليل تجويزهم الإصابةَ في إحدى ١٠ المسألتين المنفصلتين، والخطأَ في الأخرى في مقام التحقيق دون الإلزام، **وإمّا إظهار الحقّ** فلا يُقبل التمسّك ولا يبطل الثالثُ إلّا إذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يُبطِله الثالثُ كاشتراك القول بإرث الجدّ مع الإخوة استقلالًا والقولِ بإرثه معه مقاسمةً في إرث الجدّ، وهو حكم واحد حقيقي شرعي يُبطله القولُ بحرمانه. أمّا إذا اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر ١٥ مع الجنس والقولِ بعلية الطعم معه في مفهوم أحد الأمرين أو أحدِ الأمور،

---

١ ابن سيرين: هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري (ت. ١١٠هـ/٧٢٩م)، عالم تابعي مشهور، مولى أنس بن مالك، كان فقيهًا ثقة ثبتًا علامة في تعبير الرؤيا. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٨٨.

٢ القائل هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٢٩٦.

3) veya şer'in aykırılığına hükmetmediği bir konuda iki görüşün ayrılması gibi hakikî fakat şer'î olmayan bir hükümde ortak olması 4) ya da necasetin çıktığı yerin temizlenmesinin ve abdestin vâcip olduğunun kabul edilmesinde olduğu gibi iki görüşün, şer'î olup fakat üçüncü görüşün kaldırmadığı şer'î bir hüküm olması böyledir."

### 7. İcmânın Hükmü

İcmâ ile ilgili arızî yönler bir kenara bırakılacak olursa mahiyeti itibariyle icmânın hükmü, Kitap ve Sünnet'te olduğu gibi yakîn ifade etmesidir. İcmâ-nın zan ifade etmesi ise müevvel âyet ve haber-i vâhidde olduğu gibi arızî yönleri itibariyledir. Dolayısıyla icmânın hücciyyetini mutlak olarak inkâr eden tekfir olunur. Meşâyıhımıza göre tercih edilen görüş budur.

*Denildi ki*,[1] ibadet gibi dinden olduğu zaruri olarak bilinen konularda icmâyı inkâr eden tekfir olunur, bunun dışındakilerde ise ihtilaf vardır.

### 8. İcmânın Senedi

İcmâ için icmânın kendisine dayandığı bir senedin yani bir delil veya bir emârenin bulunması gerekir. Çünkü âdeten ittifaka sevkeden bir sebep olmaksızın ittifak imkânsızdır. Diğer yandan hakkında icmâ oluşan hüküm, şer'î bir delile dayanmıyorsa, akla dayanır ki, bize göre aklın bu konuda bir hükmünün olmadığı sabittir.

*Denildi ki*, şayet icmâ bir senede dayanmış olsaydı bu delil sebebiyle icmâya ihtiyaç duyulmazdı. Dolayısıyla icmânın veya icmânın hüccet oluşunun sağladığı bir fayda kalmaz.

*Deriz ki*, böyle bir itiraz, senede dayanan herhangi bir icmânın bulunmamasını gerektirir ki, bu icmâya aykırıdır. Bununla birlikte biz senede dayanmasının, icmânın bir faydasının bulunmadığını gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Zira bir senede dayansa bile icmânın, muhalefet etmenin haram olması, senedin delâlet keyfiyetinin araştırılmasının ve senedin belirlenmesinin düşmesi gibi faydaları vardır.

*Bil ki*, usulcüler hangi delillerin icmânın senedi olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. **1)** Bir görüşe göre icmânın senedinin kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî bir delil olması da câizdir. **2)** Diğer bir görüşe göre icmânın senedinin kat'î olması gerekir.

---

1 Bu görüş Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 92-93.

أو في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة، أو شرعي لكن لم يرفعه الثالثُ كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوءِ فلا يبطل الثالثُ».

## [المبحث السابع: حكم الإجماع]

٥ (وحكمه) أي: الإجماع (أنه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقينَ) كما أنّ الكتاب والسنة كذلك، فإفادته الظنَّ بحسب العوارض كالآية المؤوّلة وخبر الواحد، (فيكفر جاحدُه) أي: منكر حجية الإجماع مطلقًا، هو المختار عند مشايخنا.

**وقيل**:[1] يكفر فيما عُلم كونُه من الدين ضرورةً كالعبادات الخمس، وفي غيره ١٠ خلافٌ.

## [المبحث الثامن: سند الإجماع]

(ولا بدّ له) أي: للإجماع (من سندٍ) أي: دليل أو أمارة يستند الإجماع إليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادةً؛ ولأنّ الحكم الذي ينعقد به الإجماع إن لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل، وقد ثبت أن لا حكم له عندنا.

١٥ **وقيل**: لو كان عن سند لاستغني به عن الإجماع، فلم يبق له أو لحجّيته فائدةٌ.

**قلنا**: هذا يقتضي أن لا يكون إجماعٌ مّا عن سندٍ، وهو خلاف الإجماع، ومع ذلك لا نسلّم اللزوم؛ إذ فائدته حرمةُ المخالفة وسقوطُ البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك.

**واعلم** أنهم اختلفوا في سنده: **فقيل**: يجوز أن يكون ظنيًّا كالقياس وخبر الواحد، ٢٠ **وقيل**: يجب أن يكون قطعيًّا.

---

١ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢/٩٢-٩٣.

Diğer yandan senedin kat'î olmasının cevazı konusundaki tartışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü şayet herhangi bir asrın müctehidlerinin kat'î bir delille sabit olan hüküm üzerinde ittifaklarının gerçekleşmediği kastediliyorsa bunun bâtıl olduğu açıktır. Oluşan bu ittifakın icmâ diye isimlendirilmeyeceği kastediliyorsa bunun da bâtıl olduğu açıktır. Çünkü yukarıda yapılan icmâ tanımı, bu şekilde bir ittifakın da icmâ olarak isimlendirilmesine uygun düşmektedir. Şayet bu ittifakın hükmü ispat etmeyeceği kastediliyorsa bu durumda bir anlaşmazlık düşünülemez. Çünkü sabit olan bir şeyin ispat edilmesi muhaldir. İşte senedin kat'î olmasının cevazı konusundaki anlaşmazlığın bir anlamı bulunmadığından dolayı şöyle dedim: Hucciyyet konusunda müstakil olan icmâ, ancak senedi zannî olan icmâdır. Senedi kat'î olan icmâ ise hucciyyet konusunda müstakil değildir.

### 9. İcmânın Nakil Yolları

İcmânın nakli ya mütevâtir ya meşhur ya da âhâd yolla olur.

### 10. İcmânın Mertebeleri

**1)** Mütevâtir olan icmânın en kuvvetlisi, öldüklerinde sahâbe icmâsıdır. Daha önce geçtiği üzere, sahâbe ölmediğinde bu icmâ, inkırazu'l-asrı şart koşanlar açısından üzerinde ittifak sağlanmış bir icmâ olmaz. İcmânın bu türü, delâleti kat'î olan âyet ve mütevâtir haber gibidir. Sukûtî bir icmâ değilse, böyle bir icmâyı inkâr eden tekfir olunur. Öyle ki, bu icmâ, sukûtî icmâ ise üzerinde ittifak sağlanmış bir icmâ da değildir, dolayısıyla buna muhalefet eden tekfir olunmaz.

**2)** Bundan sonra sahâbenin ihtilafının bilinmediği konularda yine önceki şartın yani inkırazu'l-asır şartının bulunmasıyla birlikte onlardan sonra gelenlerin yani tâbiûn icmâsı gelir. Bu da meşhur haber gibidir ki, ittifakla bu icmâyı inkâr eden tekfir olunmaz, dalalete nispet edilir.

**3)** Bundan sonra öncesinde ihtilaf bulunan konudaki icmâ veya icmâya katılanlardan bazılarının görüşünden döndüğü icmâ gibi hakkında ihtilaf bulunan icmâ gelir. Bu da sahih olan âhâd haberler gibidir ki, bu tür icmâyı inkâr eden, tekfir olunmadığı gibi dalalete de nispet edilmez.

** *** **

ثم لـمّا لم يكن للنزاع في جواز كون السند[1] قطعيًّا معنًى؛ لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهرُ البطلان، وكذا إن أريد أنه لا يُسمّى إجماعًا؛ لأنّ الحدّ صادق عليه. وإن أريد أنه لا يُثبِت الحكمَ فلا يُتصوّر نزاع؛ لأنّ إثبات الثابت محال: **قلت**: (وسند ما يستقلّ بالحجّية ليس إلّا الظني) فإنّ ما سنده قطعي ليس بمستقلّ بالحجية.

## [المبحث التاسع: طرق نقل الإجماع]

(ونقله) أي: الإجماع (إمّا بالتواتر أو الشهرة أو الآحاد).

## [المبحث العاشر: مراتب الإجماع]

(وأقوى المتواتر إجماعُ الصحابة إذا انقرضوا) حتى إذا لم ينقرضوا لم يكن الإجماع اتفاقيًّا كما مرّ، (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر، (فيكفر جاحدُه إن لم يكن سكوتيًّا) حتى إذا كان سكوتيًّا لم يكن متفقًا عليه أيضًا، فلا يكفر مخالفه.

(ثمّ إجماعُ من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يُرْوَ فيه خلافُهم، فهو كالمشهور) من الخبر (يضلّل جاحدُه) ولا يكفر إجماعًا.

(ثمّ) الإجماع (المختلفُ فيه) كالإجماع على ما فيه خلافٌ سابقٌ أو رجوعٌ من البعض لاحقٌ، (فهو كالصحيح من) أخبار (الآحاد) لا يُضلّل جاحده أيضًا.

** *** **

[1] ر د: جواز في كون السند.

# DÖRDÜNCÜ RÜKÜN: KIYAS

## 1. Kıyasın Sözlük ve Terim Anlamı

**Kıyas**, sözlükte ölçmek anlamına gelir. Bu anlamda قس النعل بالنعل denilir ki, "Ayakkabının birini diğeri ile ölç ve ona eşitle!" anlamına gelir. Yine yaranın derinliğinin mil ile ölçülmesi durumunda قاس الجراحة بالميل denilir. Bu yüzden mil, *mikyâs* diye isimlendirilmiştir. Dil açısından *kıyas* kelimesinin geçişliliği *bâ* harf-i cerriyle, terim olarak kullanıldığında ise *dayanma* anlamını içermesinden dolayı *alâ* harf-i cerriyle olur.[1]

Terim olarak ise iki *mezkûr*dan birinin hükmünün mislini, illetinin misliyle diğerinde rey ile açığa çıkarmaktır.[2] Musannif, tanımda *ibâne* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü kıyas, hükmü ispat eden değil, açığa çıkarandır. Hükmü ispat eden ise görünüşte aslın dayandığı delil, hakikatte ise Allah Teâlâ'dır. Hüküm ve illeti ifade ederken de *misil* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü bir şeye ait olan şahsî anlam, iki mahalde birlikte bulunmaz. Yine *misil* kelimesini kullanmasının diğer bir nedeni, vasıfların intikalinin kabulü gibi bir sonucun doğmaması içindir. Çünkü bir şeyin hükmünün, illetiyle birlikte başka bir şeyde ızhar edilmesi, ancak intikal ile olur.[3]

Musannifin *iki mezkûrdan birinin hükmü* şeklinde *mezkûr*[4] kelimesini kullanması, tanımın iki mevcud ve iki ma'dûmun varlık ve yokluklarını kapsaması içindir.[5]

* İki mevcud arasında illetin varlığı açısından kıyasın örneği, kasıt benzeri öldürmedir. "Bu, haksız bir kasıttır, dolayısıyla keskin, sivri bir şeyle öldürmede olduğu gibi kasta benzer öldürme sebebiyle kişi kısas edilir." denilmesi böyledir.

* İki mevcud arasında illetin yokluğu açısından kıyasın örneği, şüphe ile öldürmedir. Şüphe ile öldürmede küçük sopa ile öldürmede olduğu gibi kısas söz konusu olmaz.

---

1 Bu yüzden mesela fer'in dayandığı asla *makîsun aleyh* denilir.

2 Kıyasın bu tanımı, sonundaki *rey* kaydı hariç Hanefîler tarafından Mâtürîdî'ye nispet edilmiştir. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 310.

3 Vasıfların intikali ise muhaldir. Bk. Lâmîşî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, 177.

4 *Mezkûr* kelimesi *mevcud* ve *ma'dûm*'u kapsayan en genel isimlerdendir.

5 Çünkü kıyas var olan iki şey arasında olduğu gibi iki ma'dûm arasında da söz konusu olur. İki mevcud ve iki ma'dûm arasında ya illetin varlığı ya da yokluğu açısından kıyas söz konusu olur. Dolayısıyla 1) iki mevcud arasında illetin varlığı açısından kıyas, 2) iki mevcud arasında illetin yokluğu açısından kıyas, 3) iki ma'dûm arasında illetin varlığı açısından kıyas 4) iki ma'dûm arasında illetin yokluğu açısından kıyas olmak üzere dört şekil ortaya çıkmaktadır. Musannif sırasıyla bunlardan her birine bir örnek vermiştir.

# [الركن الرابع: القياس]

## [المبحث الأول: تعريف القياس لغة واصطلاحا]

(الركن الرابع: في القياس. وهو لغةً التقدير) يقال «قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ» أي: قدّرْه به واجعلْه مساويًا للآخر، ويقال «قاس الجراحةَ بالميل» أي: قدّر عمقَها به، ولذا سمّي الميل «مقياسًا». وصلة القياس لغةً «الباء» ويُعدَّى اصطلاحًا بـ«على» لتضمين معنى الابتناء.[1]

(وشرعًا إبانة مثل حكم أحد المذكوريْن بمثل علته في الآخَر)[2] اختار «الإبانة»؛ لأنّ القياس مظهِرٌ، لا مثبِتٌ، والمثبِت ظاهرًا دليل الأصل، وحقيقةً هو الله تعالى. واختار «المثل» في الحكم والعلّة؛ لأنّ المعنى الشخصي لا يقوم بمحلّين؛ ولئلّا يلزم القول بانتقال الأوصاف؛[3] لأنّ إبانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون إلّا بالانتقال.

وإنما قال «حكم أحد المذكورين»[4] ليشمل:[5]

* **وُجودَيِ المَوْجُودَيْنِ** كما يقال في شبه العمد «عمدُ عدوانٍ، فيُقتصّ به كما في المحدّد»،

* **وعَدَمَيْهِمَا**[6] نحو «قتلٌ فيه شبهةٌ، فلا يقتصّ به كالعصا الصغيرة»،

---

١ ولذا يقال للأصل الذي يبتني عليه الفرع «مقيس عليه».
٢ هذا التعريف سوى قيد «بالرأي» نسب إلى أبي منصور الماتريدي. انظر: فصول البدائع للفناري، ٢/٣١٠.
٣ والانتقال في الأوصاف محال. انظر: كتاب في أصول الفقه لأبي الثناء اللامشي، ١٧٧.
٤ قوله «المذكور» أعمّ من «الموجود»؛ إذ كما يشمل المعدوم يشمل الموجود.
٥ لأنّ القياس كما يكون بين الموجودين يكون بين المعدومين، وكل منهما إمّا بحسب وجود العلة وإمّا بحسب عدم وجودها، فعلى هذا يكون المجموع أربع صور: الأوّل: القياس بين الموجودين بحسب وجود العلة، والثاني: القياس بين الموجودين بحسب عدم وجود العلّة، والثالث: القياس بين المعدومين بحسب وجود العلة، والرابع: القياس بين المعدومين بحسب عدم وجود العلة، وأورد المصنف لكل منها مثالا.
٦ يعني: عدمي الموجودين.

* İki ma'dûm arasında illetin varlığı açısından kıyasın örneği, başkasının kendisine veli olması noktasında delilik sebebiyle aklı olmayanın, küçüklük sebebiyle aklı olmayana kıyas edilmesidir.

* İki ma'dûm arasında illetin yokluğu açısından kıyasın örneği, başkasına veli olmama noktasında delilik sebebiyle aklı olmayanın küçüklük sebebiyle aklı olmayana kıyas edilmesidir.

Metindeki *rey* kaydı, tanımdaki *ibâne* masdarıyla ilgili olup nassın delâletinden kaçınmak içindir. Çünkü burada rey ile kastedilen ictihâddır.

### 2. Kıyasın Hücciyyeti

Kıyas, Kitap, Sünnet ve icmâ ile hüccettir. Yani tarifinden de anlaşılacağı üzere kıyas, hükmü açığa çıkaran bir delildir.

Kıyasın hüccet oluşunun Kitap'tan delili, "*İbret alın, ey basiret sahipleri!*" (Haşr, 59/2) âyetidir. Âyetteki *i'tibâr*, "Bir şeyi benzerine reddedin!" anlamında olup kıyası da içine alır. Ya da "*Rüya tabir edebiliyorsanız*" (Yûsuf, 12/43) âyetinde geçtiği üzere *açıklayın* anlamındadır. *Açıklayın* şeklinde bize izafe edilen *tebyîn*, naslardaki anlamlar konusunda bu anlamların benzerinin hükmünü açıklamak için reyi işletmektir. Ya da âyetteki *i'tibâr*, *ubûr* anlamından hareketle *intikal edin* veya *geçin* anlamındadır. Bu anlamları içeren her kıyas, *fa'tebirû* âyetiyle emredilen şey kapsamına girer.

Kıyasın bu âyetle ispatına iki şekilde itiraz edilmiştir:

*Birinci itiraz*: Âyetteki *itibâr* öğüt alma anlamında zâhirdir, çünkü *itibâr* kelimesi çoğunlukla bu anlamda kullanılmaktadır. *İbret* şeklindeki kullanımı da bunu gösterir. Diğer yandan bu anlamın, ahiret işleri konusunda öğüt almayan kıyasçıdan nefyi doğru olur.[1] İtibar kelimesinin kıyas anlamında kullanımının zâhir olduğu kabul edilse bile bu, şer'î konulardaki kıyasta değil, aklî konulardaki kıyasta zâhirdir, çünkü âyetteki *itibâr*, "*Evlerini kendi elleriyle harap ediyorlardı.*" kısmıyla ilgili olup bu da ibret alınması anlamında olduğunu gösterir. Bu yüzden mesela "Onlar evlerini kendi elleriyle tahrip ediyorlardı, öyleyse siz de mısırı buğdaya kıyas edin." denilmesinde bir rekâket olduğunda hiç şüphe yoktur. Ya da *itibâr*, âyetin sibakının delâletiyle illeti mansus olan kıyasta zâhirdir.

1 Mesela "Falanca kıyas yaptı ama ibret almadı." denilmesi doğru olur.

* **ووُجُودَيِ الْمَعْدُومَيْنِ** كـ«عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في أن يُولَى عليه»،

* **وعَدَمَيْهِمَا**[1] كـ«عديمه بالجنون على عديمه بالصغر في أن لا يَلِيَ على غيره».

(بالرأي) متعلّق بـ«الإبانة»، واحترازٌ عن دلالة النصّ؛ لأنّ المراد بالرأي الاجتهادُ.

## [المبحث الثاني: حجية القياس]

(وهو حجّةٌ) أي: دليل مظهِرٌ كما يشعر به تعريفه.

(بالكتاب) وهو قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، ٥٩/٢] أي: رُدُّوا الشيءَ إلى نظيره، وهو يتناول القياس، أو «بَيِّنُوا» من قوله تعالى ﴿لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف، ١٢/٤٣]، والتبيينُ المضاف إلينا هو إعمال الرأي في المعاني المنصوصة لإبانة حكم نظيرها، أو «انْتَقِلُوا وجَاوِزُوا» من «العبور»، وكل قياس مشتملٌ على هذه المعاني، فيندرج تحت المأمور به.

**واعترض عليه أوّلًا**: أنه ظاهر في «الاتّعاظ» لغلبته فيه، ومنه «العِبْرة»، ولصحّة نفيه عن قائس لم يتّعظ بأمور الآخرة.[2] ولو سلّم فظاهر في العقليات، لا الشرعيات لترتّبه على ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ﴾ [الحشر، ٥٩/٢]، ولا شكّ في ركاكة أن يقال «يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البرّ» أو هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السباق.

---

١ يعني عدمي المعدومين.
٢ يصح أن يقال «قاس فلان ولكن لم يعتبر».

*İkinci itiraz*: Âyetteki fa'*tebirû* emrinin vücûb dışında başka bir anlamda olması ihtimal dâhilindedir. Vücûb ifade ettiği kabul edilse bile emir, tekrarı gerektirmez. Diğer yandan *fa'tebirû* hitabının, sadece hitap vaktindeki muhataplarla ilgili olması ve bazı durumlar ve zamanlarla kayıtlı olması yönüyle mecaz olması da ihtimal dâhilindedir. Bütün bunlar ihtimal dâhilinde iken bu emirle amelin vâcip olduğunu düşünmek son derece zayıftır.

*Birinci itiraza şöyle cevap verilmiştir*:[1] Öğüt alma, *itibâr*ın ma'lûlü (sonucu) olup kendisi değildir. Bu yüzden "İtibârda bulundu ve öğüt aldı." denilmesi doğrudur.[2] *İtibâr*ın, çoğunlukla öğüt alma anlamında kullanıldığı şeklindeki itiraz da geçerli değildir. *İtibâr*ın kıyas yapandan nefyedilmesinin sahih olduğu kabul edilse bile bu, ancak "*Sağırdır, dilsizdir, kördür.*" (Bakara, 2/18) âyeti kabîlinden mecaz yoluyladır. Çünkü bu durumda kıyas yapanın en önemli maksadı kaybolmaktadır. Diğer yandan dikkate alınacak olan, sebebin hususî oluşu değil, lafzın umumî oluşudur. Dolayısıyla âyetteki *itibâr* hem aklî olan kıyası hem de şer'î olan kıyası ve hem illeti mansûs olanı hem de illeti müstenbat olanı içerir. Âyetteki *itibâr*ın, öğüt alma anlamında hakikat olduğu veya aklî ya da illeti mansûs olan kıyasta zâhir olduğu kabul edilse bile illeti müstanbat olan şer'î kıyasın, âyette geçen *itibâr*a ilhak edilmesi mümkündür. Ancak bu ilhak kıyas yoluyla olmaz. Çünkü bu durumda devir yani kıyasın kıyasla ispatı söz konusu olur. Aksine bu ilhak, nassın delâleti yoluyla mümkündür. Nitekim âyette öğüt alma emrinden önce geçen olayın, öğüt almanın vâcip olmasının illeti olduğunu gösteren ta'lîl *fâ*sı ile gelmesi bunun nassın delâleti yoluyla olduğunu îmâ etmektedir. Bunun nassın delâleti yoluyla olması ise sebebin varlığını bilmenin müsebbebin varlığına hükmetmeyi gerektirmesine binaendir ki, şer'î kıyasın anlamı da zaten budur.

*Denildi ki*,[3] illeti müstenbat olanın, nassın delâletiyle mansûs olana ilhak edilmesi tartışmaya açıktır. Çünkü *fâ* harfi, bunun da ötesinde sarih şart ve ceza, tam illiyyeti gerektirmez ki, öğüt almanın vâcip oluşunun illetinin, daha önce zikredilen olay olması gerekli olsun. En nihayetinde söylenebilecek şey, *fâ*nın illet konusunda bir etkisinin bulunduğudur. Bu ise sebebin varlığını bilen herkesin, müsebbebin varlığına hükmetmesinin vâcip olduğuna delâlet etmez. Kaldı ki, bu, bazı âlimlerin kuşku ile baktığı bir konudur. Böyle iken nasıl olur da belirtilen bu durum, nassın delâleti kapsamında sayılır! Hâlbuki daha önce nassın delâletinin dili bilen herkesin bilmesi gereken bir delâlet türü olduğu geçmişti.

---

1 Bu cevap, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 314.

2 Aksi takdirde bir şeyin kendisiyle ta'lîl edilmesi gerekir ki, bu doğru değildir.

3 Bu itiraz Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 109.

**وثانيًا**: أنّ الأمر يحتمل غير الوجوب، ولا يقتضي التكرار، ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوّزَ، فظَنُّ[1] وجوبِ العمل به في غاية الضعف.

**وأجيب**[2] **عن الأوّل**: بأنّ الاتّعاظ معلول الاعتبار، لا حقيقته،[3] ولذا صحّ «اعْتَبَرَ فَاتَّعَظَ»، والغلبة ممنوعة. وصحّة النفي لو سُلّمت إنما هي بطريق المجاز من قبيل ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة، ١٨/٢] لاختلال أعظم مقاصده. ثمّ العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب، فيشمل العقليَّ والشرعيَّ والمنصوصَ العلّة والمستنبطَها. ولو سلّم أنه حقيقة في «الاتّعاظ» أو ظاهر في العقليات أو في المنصوص العلة، فيمكن إلحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به، لا بالقياس ليدورَ؛ بل بدلالة النصّ على ما يشعر به «فاء التعليل» الدالة على أنّ القضيّة المذكورة قبل الأمر بالاتّعاظ علةٌ لوجوب الاتّعاظ بناءً على أنّ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبّب، وهو معنى القياس الشرعي.

**قيل**:[4] فيه نظر؛ لأنّ «الفاء» بل صريحَ الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامّة حتّى يلزم أن يكون علة وجوب الاتّعاظ هو القضيّة السابقة. غاية ما في الباب أن يكون لها دخلٌ في ذلك، وهذا لا يدل على أنّ كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبّب، على أنّ ذلك ممّا يشكّ فيه الأفراد من العلماء، فكيف يُجعل من دلالة النصّ، وقد سبق أنه يجب أن يكون ممّا يعرفه كل من يعرف اللغة.

---

١ ف: وظنّ.
٢ المجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٣١٤/٢.
٣ وإلّا يلزم تعليل الشيء بنفسه، وهو لا يصحّ.
٤ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١٠٩/٢.

*Derim ki*, illetin ispatı yolları konusunda usulcüler, Şâri'in kelamında geçen *fâ*nın, illiyyete sarih bir şekilde delâlet eden yollardan biri olduğunu açıkça belirtmişlerdir. İtirazcı[1] da bu noktayı açıkça belirtmektedir. Bu durumda *fâ*nın illiyyete delâlet ettiğini inkâr etmek nasıl doğru olabilir ki! Diğer yandan daha önce belirtildiği üzere nassın delâletinin dili bilen kimsenin bildiği bir delâlet olmasının anlamı, dili bilen herkesin bildiği bir delâlet değil, ictihâda bağlı olmamasıdır.

*İkinci itiraza şu şekilde cevap verilmiştir*: İtirazcının âyetteki emirle ilgili ileri sürdüğü bu ihtimaller, dikkate alınmaz. Aksi takdirde hiçbir şekilde naslara tutunmak sahih olmazdı. Emirdeki tekrara gelince bu, emirden değil, sebebin tekerrür etmesinden kaynaklanır.

Kıyasın Sünnet'ten delili ise Muâz, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İbn Mes'ûd hadisleridir. Bu hadisler, ümmetin kabulüne mazhar olmuştur, dolayısıyla kıyas konusunda bunlara tutunulması sahihtir. Nitekim İmâm Gazzâlî, "Bu tür hadisler mürsel olsa da kabul edilir." demiştir.[2] Yine Hz. Peygamber "Bir kişi hakkındaki hükmüm, topluluk hakkındaki hükmümdür." demiştir.

Kıyasın icmâdan deliline gelince Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahabenin büyüklerinden kıyasa başvurdukları rivayet edilmiş ve onların bu tutumlarına da karşı çıkılmamıştır. Dolayısıyla bu konuda icmâ oluşmuştur. Kıyas konusunda onlara ta'nda bulunan, dalalete düşmüştür, bunun onlara has olduğunu iddia edenin de yol göstereni olmaksızın ayağı kaymıştır.

### 3. Kıyası İnkâr Edenler ve Gerekçeleri

Zâhirîler ise kıyası reddetmiştir. Bir kısmı bunu mutlak olarak reddetmiştir. Şu anlamda ki, aklın ne şer'î konularda ne de bunun dışındaki aklî ve usûliddîn ile ilgili konularda benzeri benzerine hamletme gibi bir hakkı ve yetkisi vardır. Hâriciler de bu görüşü benimsemiştir. Bir kısmı da özellikle şer'î konularda reddetmiştir. Şu anlamda ki, şer'î hükümler konusunda aklın benzeri benzerine hamletme hakkı ve yetkisi yoktur. Bu ya aklen imkânsız olduğu içindir ki, Şia'dan bazıları ve Mu'tezileden Nazzâm bu görüştedir ya da şer'an imkânsız olduğu içindir ki, Dâvûd el-İsfahânî[3] de bu görüştedir.

1 İtirazcı ile kastedilen kişi Teftâzânî'dir.

2 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 293.

3 **Dâvûd el-İsfahânî:** Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884). Zâhirî mezhebinin kurucu imamı olup Dâvûd ez-Zâhirî diye meşhur olmuş, kendisine tâbi olanlara da *zâhiriyye*, *ehl-i zâhir* denilmektedir. Önceleri Şâfiî mezhebine mensup iken daha sonra nasların zâhirine dayanan kendine mahsus yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Kûfe'de doğmuş, Bağdat'ta vefat etmiştir. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 92; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 255; Itr, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, 9/49-50.

**أقول**: قد صرّحوا في تحقيق مسالك إثبات العلة أنّ «الفاء» الواقعة في كلام الشارع ممّا يدل صريحًا على العلية. وصرّح به المعترض[1] أيضًا، فكيف يصحّ إنكاره، وقد سبق أنّ معنى كون الدلالة ممّا يعرفه عارف اللغة أنه لا يتوقّف على الاجتهاد، لا أن يكون ممّا يعرفه كل من يعرف اللغة.

٥ **وعن الثّاني**: بأنه لا عبرة بتلك الاحتمالات؛ وإلّا لَمَا صحّ التمسّك بشيء من النصوص. وأمّا التكرار فليس من الأمر؛ بل من تكرّر[2] السبب.

(والسنةِ) كحديث معاذ وأبي موسى الأشعري وابن مسعود، وقد تلقّتها الأمّة بالقبول، فصحّ التمسّك بها. قال الإمام الغزالي: «فيقبل ولو كان مرسلا».[3] وقد قال عليه السلام {حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ}.

١٠ (والإجماعِ) فإنّ الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، ولم يُنكر فكان إجماعًا، وطاعِنُهم ضالٌّ ومدّعي اختصاصِهم زالٌّ[4] بلا دالٍّ.

## [المبحث الثالث: نفاة القياس وأدلتهم]

(ونفاه) أي: القياس (الظاهرية، فبعضهم) نفاه (مطلقًا) بمعنى أنه ليس للعقل

١٥ حمل النظير على النظير لا في الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والأصول الدينية، وإليه ذهب الخوارج. (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات) خاصّةً بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الأحكام الشرعية إمّا لامتناعه عقلًا، وإليه ذهب بعض الشيعة والنظّام، وإمّا لامتناعه سمعًا، وإليه ذهب داود الإصفهاني.[5]

---

١ المعترض هو التفتازاني صاحب التلويح.

٢ ف: التكرار.

٣ المستصفى للغزالي، ٢٩٣/١.

٤ وفي هامش م: من الزلّة، «منه».

٥ داود الإصفهاني: هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الإصفهاني (ت. ٢٧٠هـ/٨٨٤م)، الإمام المشهور المعروف بـ«داود الظاهري»، وله مذهب مستقل وتبعه جمع كثير يعرف بـ«الظاهرية»، توفي ببغداد. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ٩٢؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٥٥/٢.

Onların kıyasın reddi konusunda Kitap, Sünnet, delilden (kıyas) kaynaklanan bir anlam ve medlulden (kıyas ile ulaşılan hüküm) kaynaklanan bir anlam olmak üzere birtakım gerekçeleri vardır.

**1)** Bu konuda Kitap'tan dayandıkları deliller, "*Kitab'ı sana her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik.*" (Nahl, 16/89) ve "*Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*" (En'âm, 6/59) gibi ayetlerdir. Bu ve benzeri âyetler Kitab'ın ibaresiyle, işaretiyle, delâletiyle veya iktizâsıyla tüm hükümler konusunda yeterli olduğuna delâlet eder. Bunların hiçbiri bulunmadığında ise "*De ki; bana vahyedilenler içerisinde şunlar dışında haram kılınmış bir şey bulamıyorum.*" (En'âm, 6/145) âyeti sebebiyle *istishâb* ile amel edilir. Dolayısıyla kıyas hüccet olmuş olsaydı, bu takdirde Kitap yeterli olmazdı.

*Deriz ki*, Kitab'ın her şeyin açıklayıcısı (*tibyân*) olması, kesinlikle sadece lafzıyla açıklaması değildir. Aksine Kitab'ın her şeyin açıklayıcısı olması, lafzıyla olabileceği gibi bazen açık veya gizli *anlam*ıyla da olabilir ve dolayısıyla tıpkı nassın delâleti gibi kıyası da kapsar. Diğer yandan tutundukları ikinci âyetteki *kitâb-ı mübîn* ile kastedilen, bir görüşe göre *levh-i mahfuz*dur. Dolayısıyla ikinci âyet de onlar için tutunulacak bir delil değildir. *Kitâb-ı mübîn* ifadesiyle Kur'ân kastedilmiş olsa bile bunun açıklaması, *tibyân*daki açıklama gibidir. Zira Kur'ân'da bazı şeyler lafzen, bazı şeyler de mâna olarak mevcuttur. Buna göre *makîsun aleyh* hakkındaki hüküm, Kur'ân'da lafzen mevcuttur, *makîs* hakkındaki hüküm ise anlam olarak mevcuttur. Dolayısıyla kıyasla amel etmek hem nazmı hem de mânası itibariyle Kur'ân'ın konumunu yüceltmek demektir. İstıshâb ile amel ise delilsiz amel etmektir. Mezkûr nas (En'âm, 6/145) istishâb ile amel etmeyi ifade etmemekte, aksine "*Yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yaratan O'dur.*" (Bakara, 2/29) âyetiyle amel etmeyi ifade etmektedir.

**2)** Sünnet'ten Hz. Peygamber'in şu sözünü gerekçe göstermişlerdir: "*Aralarında cariyelerin çocukları ortaya çıkana kadar İsrâiloğullarının işleri düzgün gidiyordu. Bunlar Tevrat'ta olmayanı Tevrat'ta olana kıyas ettiler. Bu şekilde hem kendileri saptı hem de başkalarını saptırdılar*."

*Deriz ki*, burada kastedilen, meşru olmayan şeylerin kıyasıdır. Mesela şeriat koyma veya İblîs'in yaptığı kıyasta olduğu gibi kendisiyle nasta belirtilenin reddi amaçlanan ya da *tardçıların* yaptığı gibi sırf şeklin dikkate alındığı kıyas böyledir. Bizim üzerinde durduğumuz kıyas ise böyle değildir.

ولهم في نفيه الكتاب والسنّة ومعنًى في الدليل ومعنًى في المدلول.

**أمّا الكتاب**: فكقوله تعالى ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، ٨٩/١٦]، ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام، ٥٩/٦] حيث دل على أنّ الكتاب كافٍ في جميع الأحكام بعبارته أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه، وعند فقد الكل يُعمل بالاستصحاب لقوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ﴾ الآية [الأنعام، ١٤٥/٦]، فلو كان القياس حجّة لَمَا كفى.

**قلنا**: تبيانٌ لا بلفظه فقط قطعًا؛ بل وتارةً بمعناه جليًّا أو خفيًّا، فيتناول القياس كالدلالة. و«الكتاب المبين» كما قيل هو اللوح المحفوظ، فلا تمسّك لهم بالآية الثانية. ولو أريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا، فإنّ بعض الأشياء يكون فيه لفظًا وبعضه معنًى، فالحكم في المقيس عليه يكون موجودًا فيه لفظًا وفي المقيس معنًى، ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معًا. والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل، والنصّ لا يفيد العمل به؛ بل يوجب العمل بقوله تعالى ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ الآية [البقرة، ٢٩/٢].

**وأمّا السنّة**: فكقوله عليه الصلاة والسلام {لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُسْتَقِيمًا حَتَّى ظَهَرَ فِيهِمْ[١] أَوْلَادُ[٢] السَّبَايَا فَقَاسُوا مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا}.

**قلنا**: المراد قياس ما لم يكن مشروعًا، فهو كالقياس في نصب الشرائع أو الذي يُقصد به ردّ المنصوص كقياس إبليس أو بمجرّد اعتبار الصورة كأصحاب الطرد، وما نحن فيه ليس كذلك.

---

١ د: منهم.
٢ م د – أولاد.

**3)** Delilde (kıyas) bulunan bir anlama tutunmalarına gelince bu da şudur: Kıyas, hatadan emin olunmayan bir yoldur. Akıl, böyle bir yola girmeye engel olur.

*Deriz ki*, biz, doğruluk tarafının hata olma tarafına ağır bastığı bir yol konusunda aklın böyle bir yola girmeye engel olacağını kabul etmiyoruz. Aksi takdirde tacirin kâr elde etmesi, öğrencinin ilim öğrenmesi ve benzeri dünyevi sebepler boşa çıkardı. Aksine akıl, doğruluğu hakkında zan hâsıl olduğunda bu zan ile amel etmeyi gerektirir.

**4)** Medlulde (kıyasla ulaşılan hüküm) bulunan bir anlama tutunmalarına gelince bu da şudur: Hüküm, kat'î beyâna kadir olan Şâri'in hakkıdır. O'nun hakkı olan bir şeyde şüphe içeren bir şey ile tasarrufta bulunmak câiz değildir. Şehâdetle sabit olan kul hakları ise bundan farklıdır.

*Deriz ki*, Şâri'in hakkı olan bir konuda onun izni ile tasarrufta bulunmak câizdir. Çünkü mesela kıblenin yönünün tayini, hiç şüphesiz mahza Allah hakkı olan namazın edâsı içindir. Bununla birlikte Şâri' ya imtihan amacının gerçekleşmesi için ya da gücümüz dâhilinde olanın son sınırı bu olduğu için kıblenin yönünün tayini konusunda rey ile amel etmeye izin vermiştir. Hükümler konusunda da durum aynıdır.

### 4. Kıyasın Şartları

Kıyasın birtakım şartları, rükünleri, sonucu ve yapılan itirazları giderme yolları vardır. Dolayısıyla bunların açıklanması gerekir. Çünkü bir şey, ancak şartı bulunduğunda var olur, rüknüyle ayakta durur, hükmüyle abes bir şey olmaktan çıkar. Zira satımın hür bir kimseye izafe edilmesinde olduğu gibi bir şey hükmünü ifade etmeyecek olsa anlamsız olur. Diğer yandan kıyas, hüküm çıkarmada kullanılan delillerden biri olduğu için bazen itiraz ile def'e maruz kalır.

Kıyasın şartlarına gelince:

**1)** Aslın hükmü, nas sebebiyle bu asla özel olmamalıdır. Yani makîsun aleyhin, hükmünün sadece kendisine ait olduğuna delâlet eden başka bir nas sebebiyle hükmü konusunda tek başına olmamasıdır. Mesela Hz. Peygamber'in "*Huzeyme*[1] *kime şahitlik ederse onun şahitliği onun için yeterlidir.*" sözü sebebiyle tek başına şahitliğin kabulü hükmünün Huzeyme'ye has olması böyledir.

---

1 **Huzeyme:** Ebû Umâre Huzeyme b. Sâbit b. el-Fâkih b. Sa'lebe el-Ensârî el-Hatmî (ö. 37/657). Evs kabilesinin Hatmoğulları koluna mensuptur. Hz. Peygamber'in tek başına şahitliğini, iki erkek şahidin şahitliğine denk saydığı ve *zü'ş-şehâdeteyn* lakabını verdiği meşhur sahâbîdir. Bedir savaşına ve diğer olaylara şahit olmuştur. Sıffîn savaşında Ali'nin yanında yer almıştır. Başlangıçta savaşa katılmamış, ancak Ammâr b. Yâsir'in şehit edilmesi üzerine kılıcını alarak savaşıp şehit düşmüştür. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 448; Çubukçu, Asri, "Huzeyme b. Sâbit", *DİA*, 18/436.

**وأمّا المعنى في الدليل**: فهو أنه طريق لا يُؤمَن فيه الخطأ، والعقل مانع عن سلوك مثله.

**قلنا**:[١] لا نسلّم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح؛ وإلّا لتعطّلت الأسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلّم ونحو ذلك؛ بل يوجب العمل عند ظنّ الصواب.

٥ **وأمّا المعنى في المدلول**: فهو أنّ الحكم حقّ الشارع القادر على البيان القطعي، فلم يجز التصرّف في حقّه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة.

**قلنا**: جاز ذلك بإذنه، فإنّ جهة القبلة لأداء محض حقّ الله تعالى بلا مِرْيَة، ومع ذلك أجاز العمل بالرأي إمّا لتحقيق الابتلاء أو لأنه غاية ما في وسعنا، فكذا في الأحكام.

## ١٠ [المبحث الرابع: شروط القياس]

(وله) أي: للقياس (شرطٌ وركنٌ وحكمٌ ودفعٌ) فلا بدّ من بيان هذه الأشياء، فإنّ الشيء لا يوجد إلّا عند وجود شرطه، ولا يقوم إلّا بركنه، ولا يخرج عن العبث إلّا بحكمه؛ إذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف إلى الحرّ، ولكونه ممّا يُحتجّ به قد يُدفع.[٢]

### ١٥ (أمّا شرطه)

* (فأن لا يكون الأصل مختصًّا بحكمه بالنصّ) أي: لا يكون المقيس عليه منفردًا بحكمه بسبب نصّ آخرَ دالٍّ على الاختصاص كما اختصّ خزيمةُ[٣] من بين الناس بقبول شهادته وحدَه بقوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ فَحَسْبُهُ}،

---

١ م د - قلنا.

٢ ر: وقد يدفع.

٣ خزيمة: هو أبو عُمارة خزيمة بن ثابت بن الفاكِه بن ثعلبة الأنصاري الخطْمي (ت. ٣٧هـ/٦٥٧م)، صحابي مشهور جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة رجلين، شهد بدرًا وما بعدها من المشاهد، وكان مع عليّ رضي الله عنه بصفين، فلمّا قُتِل عمّار جرّد سيفه فقاتل وقُتِل. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٢/٤٤٨.

Tek başına şahitliğin Huzeyme'ye has olduğu ise "*Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun.*" (Bakara, 2/282) âyetinden anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ, herkese iki şahit sayısına riayet etmeyi vâcip kıldığına göre bundan bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiği sonucu çıkar. Bir kimse hakkında tek kişinin şahitliği bir delille sabit olunca bu, ona has bir hüküm olur. Bu şart, kıyasın, nassı iptal etmemesi için konulmuştur.

**2)** Makîsun aleyh olan asıl konusunda kıyas yolundan ayrılmamaktır. Şöyle ki, asıl konusunda kıyas yolundan ayrılmak; a) Aslın mânasının ve illetinin akılla idrak edilememesi şeklinde olur. Mesela ibadet, ceza ve birtakım konulara özel olarak konulmuş keffaretlerin yer aldığı şer'î ölçüler (mukadderât-ı şer'iyye) böyledir. b) Veya kıyas yolundan istisna edilerek konulmuş olması şeklinde olur. Mesela unutanın orucu yemesi böyledir. Kıyasın gereği, kurbet olan orucun, bu kurbete zıt olan ve rüknünü ortadan kaldıran şey sebebiyle bozulmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber "*Orucun bozulması, giren şeyden dolayıdır.*" demiştir. Ancak unutarak yeme ve içme, bu genel hükümden Hz. Peygamber'in şu sözüyle istisna edilmiştir: "*Orucunu tamamla! Seni, Allah yedirmiş ve içirmiştir.*" c) Veya ilkten meşru kılınmış olması ve şer'de benzerinin olmaması şeklinde olur ki, ister meşakkat anlamından dolayı konulan yolculuk ruhsatları gibi aslın mânası açık olsun ister suç işlemedikleri halde diyetin âkıleye yüklenmesinde olduğu gibi aslın mânası açık olmasın fark etmez.

**3)** Asıldan, aslın benzeri olan fer'e geçirilen hükmün, üç delilden yani Kitap, Sünnet ve icmâ'dan biri ile ya da hafî kıyas yani istihsan ile sabit olan, asılda değişikliğe yol açmayan şer'î bir hüküm olmasıdır. Zira aslın hükmü hissî veya lugavî bir hüküm olsaydı, kıyas câiz olmazdı. Çünkü amaç, illetindeki eşitlik sebebiyle şer'î bir hükmün ispatıdır. Gizli kıyas sebebiyle istihsan yoluyla konulmuş hüküm, fer'e ta'diye edilirken celî kıyasla sabit olan hüküm fer'e ta'diye edilmez. Bu ikisi arasındaki fark, inşallah ileride ilgili yerde açıklanacaktır. Fer'e geçirilen hükmün asıldaki hükmü değiştirmemesi, ta'lîlden sonra nassın hükmünün, ta'lîlden önceki olduğu hal üzere kalmasıyla olur. Çünkü ta'lîlden sonra nassın hükmü değişecek olsa bu durumda kıyas, nassın hükmünü iptal etmiş olur. Hiç şüphe yok ki, kıyas, nassın hükmünü iptal için değil, fer'e geçirmek suretiyle umumileştirmek içindir. Aynı şekilde aslın hükmünün, bir şart eklenmesi veya kaydın düşmesi ve benzeri bir şekilde fer'de değişmemesi suretiyle fer'de de hükmün değişmesine yol açmaması gerekir. Aksi takdirde asılda sabit olan hükme bir ilhak değil, ilkten bir hüküm ispatı söz konusu olur.

وعُرِف هذا الاختصاص بقوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ الآية [البقرة، ٢/٢٨٢]، فإنه تعالى لـمّا أوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد، فإذا ثبت بدليل في موضع كان مختصًّا به. وإنما اشترط هذا لئلّا يكون القياس مبطلًا للنصّ.

٥ * (وأن لا يُعدل به) أي: بالأصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بأن لا يُعقل معناه) وعلته (كالمقدّرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات، (أو يُستثنى عن سننه كأكل الناسي) للصوم، فالقياس فوات القربة بما يضادّها ويهدِم ركنَها كما قال عليه الصلاة والسلام {الفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ}؛ إلّا أنه خرج عنه بقوله عليه الصلاة والسلام {تِمَّ عَلَى صَوْمِكَ إِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللّٰهُ وَسَقَاكَ}، (أو) شُرِعَ ابتداءً و(انتفى ١٠ نظيرُه) في الشرع سواء كان ممّا (ظهر معناه) كرُخَص السفر لمعنى المشقّة (أو لا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم.

* (وأن يكون المعدّى حكمًا شرعيًّا)؛ إذ لو كان حسّيًّا أو لغويًّا لم يجز؛ لأنّ المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصوّر إلّا بذلك (ثابتًا بأحد الأدلة (الثلاثة) أي: الكتاب والسنّة والإجماع (أو بالخفي[1] منه) أي: من القياس، ١٥ يعني الاستحسان، وسيجيئ أنّ المستحسَن بالقياس الخفي يُعدَّى لا الجلي لِمَا سيأتي، وسيحقّق الفرق بينهما في موضعه إن شاء الله تعالى (غيرَ متغيِّر) **في الأصل** بأن يبقى حكم النصّ بعد التعليل على حاله؛ لأنه لو تغيّر لكان القياس مبطِلًا، ولا شكّ أنه للتعميم، لا الإبطالِ، **ولا في الفرع** بأن لا يتغيّر في الفرع حكم الأصل بزيادة وصف أو سقوط قيد ونحو ذلك؛ وإلّا كان إثباتًا ابتداءً، لا إلحاقًا بالثابت.

---

١ ف ر: أو الخفيّ.

Kıyasla sabit olan hükmün zannî olmasına gelince zannîlik, kıyastan ayrılmayan bir durum olup hükmün kendisiyle ilgili değildir. Metindeki *ilâ fer'in* ifadesi, mahzûf bir sıfatla ilgili olup anlam şöyledir: Belirtilen vasıflara sahip ta'diye edilen hükmün, fer'e geçirilen bir hüküm olmasıdır ki, bu fer', illet ve hüküm bakımından aslın benzeridir. Aksi takdirde fer', hükmü konusunda asılla ortak olamaz. Ve bu fer' hakkında ister kıyasın uygun düştüğü ister aykırı olduğu olsun herhangi bir nassın mevcut olmamasıdır. Zira fer' hakkında nas mevcut ise bu durumda kıyas bu nassa uygunsa lağvdir, aykırıysa bâtıldır.

Buna şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Kıyasın lağv olup sahih olmaması, tıpkı kat'î bir delilden hareketle icmâ edilmesinde olduğu gibi ancak kıyasla delillerin desteklenmesi amaçlanmadığında söz konusu olur. Delillerin desteklenmesi amaçlandığında ise kıyas, lağv olmaz, sahih olur. Meşâyıhtan birçoğu bu görüşü benimsemiş olup fürû kitaplarında bir mesele hakkında nas, icmâ ve kıyasla istidlâlde bulunma çokça karşılaşılan bir durumdur.

*Derim ki*, burada üzerinde durulan kıyas, delillerin desteklenmesinde söz konusu olan kıyas değil, icmâ meselesinde geçtiği üzere müstakil olarak hüccet olan kıyastır. Hiç şüphe yok ki, fer' hakkında nassın bulunması, bu anlamdaki kıyasa aykırıdır. Aksi takdirde kıyasa uygun olan naslar, sayılamayacak kadar çoktur.

Metindeki *lâ nassa fîhi* şeklindeki bu ifade, delili, fer'in hükmüne açık bir şekilde şamil olmayan aslın hükmünü de içerir ki, bu da fer' hakkında nas bulunmasında olduğu gibi aynı şekilde câiz değildir. Aksi takdirde aslın belirlenmesi, tahakküm olur ve kıyas da ihtiyaç bulunmadığı halde meseleyi uzatmak olurdu.

Musannif bu şartla ilgili birtakım kayıtlar zikrettiği için bu kayıtların her birine, fer'î bir meseleyi dayandırmak istedi ve şöyle dedi:

**a)** Dil, kıyasla sabit olmaz. Bu, musannifin *şer'î bir hüküm* sözünden kaynaklanan bir meseledir. Meselenin izahı şu şekildedir: Bazı Şâfiîler, isimlerin şer'î kıyas yoluyla ispatının sonra da bu isimler üzerine hükümlerin bağlanmasının câiz olduğu görüşünde olup bu konuda şöyle bir gerekçeye tutunmuşlardır. Mesela *hamr* ismi, varlık ve yokluk bakımından üzüm suyunda sarhoşluk veren *keskinlik*le birlikte deverân eder. İşte bu deverân, illiyyetin delilidir. İsimlendirmenin illeti olan sarhoşluk veren *keskinlik*, nebizde de mevcuttur, öyleyse nebize *hamr* denilmesi doğru olur. Hamr haramdır, nebiz de haram olur. Buna göre *ukâr*da (hamr) olduğu gibi az veya çok içilmesi sebebiyle nebiz içine de had vurulur.

وأمّا الظنية فلازمه[1] لا تتعلّق بنفس الحكم (إلى فرع) متعلّق بمحذوف أي: وأن يكون المعدّى حكمًا موصوفًا بما ذكر معدًّى إلى فرع (هو) أي: ذلك الفرع (نظيره) أي: الأصلِ، وإلّا لم يشاركه في حكمه (ولا نصّ فيه) أي: في الفرع سواء وافقه القياس أو خالفه؛ إذ لو كان فإن وافقه القياسُ لَغَا القياس، وإن خالفه بطل.

٥ **واعترض عليه**: بأنه إنما يلغو ولا يصحّ إذا لم يُقصَد به تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع، وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ، وكَثُرَ في كتب الفروع الاستدلالُ في مسألة واحدة بالنصّ والإجماع والقياس.

**أقول**: الكلام ههنا في القياس الذي هو حجّة مستقلّة كما مرّ في الإجماع، ولا شكّ أن وجود النصّ في الفرع ينافيه؛ وإلّا فالنصوص الموافقة للقياس أكثر من أن ١٠ يُحصَى.

وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملًا لحكم الفرع شمولًا ظاهرًا، فإنه لا يجوز أيضًا؛ وإلّا لكان تعيين الأصل تحكّمًا، ولكان القياس تطويلا بلا طائل.

ثم لـمّا ذكر في هذا الشرط قيودًا أراد أن يفرّع على كل منها فرعًا فقال:

* (فلا يثبت اللغة بالقياس). هذا تفريع قوله «حكمًا شرعيًّا»، ووجهه: أنّ بعض ١٥ الشافعية قالوا «إثبات الأسامي بالقياس الشرعي ثمّ ترتيب الأحكام عليها جائزٌ» متمسّكين بأنّ اسم «الخمر» مثلًا دار مع الشدّة المطربة وجودًا وعدمًا في عصير العنب، وذلك الدوران دليل العلية، وعلةُ التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر، والخمر حرام فيحرم النبيذ، ويُحدّ بشرب قليله وكثيره كالعُقار.

[1] م ف: فلازمة.

Şer'î kıyasta fer'e geçirilen şeyin şer'î hüküm olması şart koşulduğu için isimlerin şer'î kıyasla ispatı bâtıl olur ve isimlerde kıyasın *şer'î bir hüküm* kaydına dayandırılan bir mesele olması doğru olur. Dolayısıyla bu açıklamayla şu şekilde ileri sürülen itiraz[1] giderilmiş olur: "Aslın hükmünün şer'î hüküm olmasının şart koşulması ya mutlak kıyasta söz konusu olur ki, bu bâtıldır ya da şer'î kıyasta söz konusu olur ki, bu takdirde dilde kıyasın geçerli olmadığının buna dayandırılmasının bir anlamı yoktur."

**b)** Mensuhun hükmü fer'e geçmez. Bu, *sabit* sözünden kaynaklanan bir meseledir. Çünkü asıldaki vasıf, Şâri' nazarında artık muteber olarak kalmayınca, başkasına geçmez.

**c)** Kıyasla sabit olan da yani kıyasın celî olanıyla sabit olan hüküm de -zira kıyas mutlak olarak kullanıldığında akla ilk anda gelen celî kıyastır- fer'e geçmez. Bu da *üç delilden biriyle ya da hafî kıyasla* sözünden kaynaklanan bir meseledir. Kıyasla sabit olan hüküm fer'e geçmez, çünkü şayet illet iki kıyasta da aynı ise asıl ile fer' ortasında kalan kıyas lağvdir. Aksi takdirde yani illet iki kıyasta farklı ise iki kıyastan biri bâtıldır. Çünkü asılda dikkate alınan, iki illetten biridir. Mesela darı, ribanın haramlığı konusunda keyl ve cins birliği illetiyle buğdaya kıyas edilip sonra başka bir şey darıya kıyas edilmek istendiğinde, şayet bu başka şeyde söz konusu illet (keyl ve cins birliği) mevcutsa bu durumda darının zikredilmesi yani diğer şeyin darıya kıyas edilmesi lağvdir. Eğer bu başka şeyde söz konusu illet yoksa hükmün illetinin bulunmamasından dolayı bu şeyin darıya kıyası sahih olmaz.

**d)** "Zimmî talaka ehildir, öyleyse müslüman gibi zıhara da ehildir." denilemez. Bu, *asılda değişikliğe yol açmaması* sözüne dayandırılan bir meseledir. Asıldaki -bu müslümandır- hüküm, keffaretle sona eren haramlık hükmüdür. Zimmîde ise bu hüküm keffaretle sona ermez. Çünkü keffarete ehil olmadığı için zimmînin keffareti sahih değildir.

**e)** Orucun bozulmaması konusunda *hata*, *unutma*ya ilhak edilemez. Bu, *benzeri olan fer'e* sözüne dayanan bir meseledir. Zira hata, unutmanın benzeri değildir. Çünkü hatadaki mazeret, unutmadaki mazeretin altındadır.

1 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 115.

فلمّا اشترط في القياس الشرعي كون المعدّى حكمًا شرعيًا بطل إثبات الأسامي بالقياس الشرعي، وصحّ التفريع، فاندفع ما قيل:[1] «إنّ اشتراط كون حكم الأصل شرعيًا إمّا في مطلق القياس، وهو باطل أو في القياس الشرعي، وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك».

٥ * (ولا يتعدّى المنسوخُ). هذا تفريع قوله «ثابتًا»، فإنّ الوصف في الأصل لـمّا لم يبق معتبرًا في نظر الشرع لم يتعدّ إلى غيره.

* (ولا) يتعدّى (الثابتُ بالقياس) أي: الجلي منه، فإنه المتبادر من الإطلاق. هذا تفريع قوله «بأحد الأدلة الثلاثة أو الخفيّ منه»، وإنما لم يتعدّ؛ لأنّ العلة إن اتّحدت في القياسين فالوسط ضائع؛ وإلّا بطل أحدهما؛ لأنّ المعتبر في

١٠ الأصل إحدى العلتين، مثلًا إذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس، ثمّ أريد قياس شيء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعًا ولزم قياسه على الحنطة. وإن لم توجد لم يصحّ قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم.

* (ولا يقال «الذمي أهل للطلاق فأهل للظهار كالمسلم»). هذا تفريع قوله

١٥ «غيرَ متغيِّر»، فإنّ الحكم في الأصل -وهو المسلم- حرمةٌ تنتهي بالكفارة، وفي الذمّي حرمةٌ لا تنتهي بها لعدم صحّة الكفّارة عنه[2] لعدم أهليته لها.

* (ولا يلحق «الخطأ» بـ«النسيان» في عدم الإفطار). هذا تفريع قوله «إلى فرع هو نظيرُه»، فإنه ليس نظيره؛ لأنّ عذره دون عذر النسيان.

---

١ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢/١١٥.
٢ د - لعدم صحّة الكفّارة عنه.

**f)** Müeccel olana kıyasla peşin selem câiz olmaz. Bu da *fer' hakkında herhangi bir nassın bulunmaması* sözüne dayanan bir meseledir. Çünkü Hz. Peygamber'in "*Selem yapan belli bir süreye kadar yapsın.*" sözü, selemde sürenin şart olduğu konusunda nastır.

*Bil ki, fer' hakkında herhangi bir nassın bulunmaması* sözü, esasen kıyasın, nassın hükmünü değiştirmemesinin şart koşulmasına ihtiyaç bırakmaz. Çünkü bu söz, fer'e geçirilen hükmün varlığına veya yokluğuna delâlet eden bir nassın bulunmaması anlamına gelir. Kıyasın, nassın hükmünü değiştirmesi halinde ise fer'e geçirilen hükmün yokluğuna delâlet eden bir nas mevcuttur. İşte bu noktayı dikkate alarak musannif, "kıyas, nassın hükmünü değiştirmemelidir" şeklindeki sözlerine yöneltilen soruya ve bu soruya verilen cevaba şöyle diyerek yer vermiştir:

Az miktardaki yiyecek, miktar ile ta'lîl edilmek suretiyle Hz. Peygamber'in "*Birbirine eşit olması müstesna yiyeceği yiyecek karşılığında satmayın.*" sözünden tahsis edilmiş değildir. Aksine kastedilen, yiyeceklerin satımının keyl ile eşitlenmesidir ki, bu da ancak keyle giren çok miktardaki şeyler için düşünülebilir. Metindeki *bi't-ta'lîl* ifadesi *lem yuhassas* fiiliyle, *bi'l-kadr* ifadesi de *bi't-ta'lîl* ifadesiyle ilgilidir.

*Sorunun açılımı*: Siz, Hz. Peygamber'in "*Birbine eşit olması müstesna yiyeceği yiyecek karşılığında satmayın.*" sözünü değiştirdiniz. Çünkü bu söz, azı da çoğu da kapsar. Az miktardaki yiyeceği, bu umumî olan nastan tahsis ettiniz ve *miktar* ile ta'lîlde bulunmak suretiyle aralarında eşitlik olmamasına rağmen az miktardaki yiyeceğin, birbiri karşılığında satılmasına şöyle diyerek cevaz verdiniz: "Ribanın illeti, cins birliğiyle miktardır. Bir avuç buğdayın iki avuç buğday karşılığında satımında ise miktar yani keyl mevcut değildir, dolayısıyla bunda riba cereyan etmez." Bu ta'lîl, nassın hükmünü değiştirmektedir. Dolayısıyla siz, fer' hakkında nas bulunmasına rağmen kıyasa cevaz verdiniz.

*Cevabın açılımı*: Hz. Peygamber'in bu sözüyle kastedilen yiyecekler arasında keyl ile eşitliğin sağlanmasıdır. Bu da ancak keyle giren çok miktarda düşünülebilir. Çünkü burada eşitlik ile kastedilen mutlak anlamda eşit olmak değil, Hz. Peygamber'in *sevâen bi sevâin* sözü sebebiyle şer'î anlamdaki eşitliktir. Yiyeceklerde şer'î açıdan muteber olan eşitlik de keyl ile sağlanan eşitlik olup bu da ancak çok miktardaki yiyecek hakkında düşünülebilir.

* (ولا يجوز السلم الحالّ قياسًا على المؤجّل). هذا تفريع قوله «ولا نصّ فيه»، فإنّ قوله عليه السلام {إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ} نصٌّ في اشتراط الأجل في السلم.

**واعلم** أنّ قوله «ولا نصّ فيه» مغنٍ عن اشتراط «أن لا يغيّر القياسُ حكمَ النصّ»؛ لأنّ معناه عدم نصّ دالّ على الحكم المعدَّى أو عدمِه. وفيما إذا غيّر القياسُ حكمَ النصّ قد وُجد نصّ دالّ[1] على العدم. وبالنظر إلى هذا أورد[2] السؤالَ مع جوابه الواردَ على قولهم «وأن لا يغيّر القياسُ حكمَ النصّ» حيث قال:

(وأمّا القليل من الطعام فلم يخصّص من قوله عليه السلام {لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ} بالتعليل) -متعلّق بقوله «لم يُخصّص»- (بالقدر) -متعلّق «بالتعليل»- (بل المرادُ التسويةُ بالكيل، وهي لا تتصوّر إلّا في الكثير).

**تقرير السؤال**: أنكم غيّرتم قوله عليه السلام {لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ}، فإنه يعمّ القليل والكثير، فخصّصتم القليلَ من هذا النصّ العامّ فجوّزتم بيعَ القليل بالقليل مع [عدم][3] التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم «إنّ علّة الربا هي القدر والجنس، والقدرُ -أي: الكيل- غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين، فلا يجري فيه الربا»، وهذا التعليل مغيّر للنصّ، فجوّزتم القياس مع وجود النصّ في الفرع.

**وتقرير الجواب**: أنّ المراد التسوية بالكيل، وهي لا تتصوّر إلّا في الكثير؛ لأنّ المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام {إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ}، والتسوية المعتبرة شرعًا في المطعومات التسوية بالكيل، وهي لا تتصوّر إلّا في الكثير،

---

[1] د – على الحكم المعدَّى أو عدمِه. وفيما إذا غيّر القياسُ حكمَ النصّ قد وُجد نصّ دالّ.
[2] ر د: ورد.
[3] جميع النسخ: مع التساوي. والزيادة من التوضيح، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/١١٨.

Çünkü mesela "Bıçakla kesmek dışında bir hayvanı öldürme!" dediğimizde bunun anlamı, "Öldürülme şekli bıçakla olan bir hayvanı bıçakla kesme dışında öldürme!" şeklinde olur. Bu durumda hayvan oldukları halde mesela bit, pire ve balık gibi öldürülme şekli bıçakla olmayan bir hayvanın öldürülmesi, bu yasağın kapsamına girmez.

Zekât meselesinde kıymeti verildiği takdirde fakirin mal üzerindeki hakkının düşmesi de ihtiyaç ile ta'lîlde bulunmak suretiyle değil, nassın delâletiyledir.

*Sorunun açılımı*: Siz, zekât meselesinde fakirin ihtiyacının giderilmesi illetine dayanarak mala kıyasla vâcip olan malın kıymetinin verilmesine cevaz verdiniz. Hâlbuki bu ta'lîlde, koyunun kendisinin verilmesinin vâcip olduğuna delâlet eden nassın hükmünü değiştirme söz konusudur.

*Cevabın açılımı*: Bu nassın hükmünün değiştirilmesi, söz konusu ta'lîlle değil, aksine kulların rızıklarının garanti edildiği konusunda[1] ve zenginlerin mallarında zekâtın ve bunların fakirlere verilmesinin vâcip olduğu konusunda gelen nasların[2] delâletiyledir. Şöyle ki, zekât bir ibadettir. İbadet de sırf Allah hakkı olan bir haktır, dolayısıyla ilkten fakirler lehine vâcip bir hak değildir. Zekâtın onlara verilmesinin nedeni bu mallarda bulunan haklarının îfâ edilmesi ve vadedilen rızıklarının kendilerine verilmesidir. Hiç şüphe yok ki, fakirlerin ihtiyaçları da çeşitli olup mesela koyunun bizzat kendisinin verilmesiyle giderilemez. Bu ihtiyaç ancak mutlak malî değeri olan bir şeyle giderilebilir. Fakirlerin hakları mutlak malî değeri olan bir şeyde olduğu halde Allah Teâlâ, zekâtın onlara verilmesini emredince bu, mal yerine kıymetinin verilmesi şeklindeki değiştirmenin câiz olduğunu gösterir. Buna göre kıymetinin verilmesiyle *koyun* isminin ilgâ edilmesinin, söz konusu ta'lîlle değil, Allah Teâlâ'nın izniyle olduğu ve koyunun belirtilmiş olmasının da zekât vermesi vâcip olan kişi açısından daha kolay olması sebebiyle olduğu anlaşılır. Çünkü zekâtın nisap cinsinden verilmesi daha kolaydır ve verecek olan kişinin eli buna daha kolay ulaşır. Diğer yandan koyun, verilmesi vâcip olan miktar için ölçüdür. Zira kıymet, koyun ile bilinmektedir.

1 "*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, onun rızkı Allah'a ait olmasın.*" (Hûd, 11/6) ve benzeri rızkın Allah'a ait olduğunu ifade eden âyetlere işaret edilmektedir.

2 "*Sadakalar ancak fakirlere, miskinlere…*" (Tevbe, 9/60) ve benzeri âyetlere işaret edilmektedir.

فإنّا إذا قلنا «لا تقتلْ حيوانًا إلّا بالسكّين» كان معناه «لا تقتلْ حيوانًا من شأنه أن يقتلَ بالسكّين إلّا بالسكّين»، فقتلُ حيوانٍ لا يقتل به كالقمل والبَرْغُوثِ والسمكِ لا يدخل تحت النهي.

وقال (وأمّا سقوط حقّ الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلالة النصّ، لا ٥ التعليلِ بالحاجة).

**تقرير السؤال:** أنكم جوّزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسًا على العين بعلة دفع حاجة الفقير، ففي هذا التعليل تغيير لحكم النصّ الدالّ على وجوب عين الشاة.

**وتقرير الجواب:** أنّ تغيير هذا النصّ ليس بالتعليل؛ بل بدلالة النصوص ١٠ الواردة في ضمانِ أرزاق العباد[١] وإيجابِ الزكاة في أموال الأغنياء وصرفِها إلى الفقراء،[٢] وذلك أنّ الزكاة عبادةٌ، والعبادةُ خالص حقِّ الله تعالى، فلا يجب للفقراء ابتداءً، وإنما يصرف إليهم إيفاءً لحقوقهم وإنجازًا لعِدَةِ أرزاقهم، ولا شكّ أنّ حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلًا، وإنما تندفع بمطلق المالية، فلمّا أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أنّ حقّهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ١٥ الاستبدال، فعُلم أنّ إلغاء اسم «الشاة» بإذن الله تعالى، لا بالتعليل، وأنّ ذِكْرَه إنما هو لكونها أيسر على من وجب عليه الزكاة؛ لأنّ الإيتاء من جنس النصاب أسهل، ويده إليه أوصل، ولكونها معيارًا لمقدار الواجب؛ إذ بها يعرف القيمة.

١ نحو قوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، ١١/٦].
٢ نحو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [التوبة، ٩/٦٠].

Diğer yandan koyunun vâcip olması nassın ibaresiyle, kıymetiyle değiştirilmesinin câiz olması da nassın delâletiyle sabit olunca, ihtiyaç ile ta'lîl ne anlama geliyor? İşte musannif şöyle diyerek bu itirazı defetmek istedi: Bu yani ihtiyaç ile ta'lîl ise mislinin ispatı için sonradan ortaya çıkan elverişliliği açıklamak içindir.

Bunun açılımı şu şekildedir: İhtiyaç ile ta'lîl, başka bir hüküm sebebiyle vâki olmuştur. Bu hüküm de koyunun, fakire verilmeye uygun olmasıdır. Bu, yaratılışın aslıyla sabit olan bir hüküm değildir ki, ta'lîli imkânsız olsun. Aksine koyunun verilmesinin vâcip olduğuna delâlet eden nasla sabit şer'î bir hükümdür. Çünkü bu hükümle kastedilen, önceki ümmetlerde bâtıl olduktan sonra ortaya çıkan elverişlilik halidir. Koyunun fakire verilmesi, şer'î bir hüküm olduğuna göre biz bunu, hükmün, koyunun kıymetine geçebilmesi ve fakire verilmeye elverişli hale getirebilmek için fakirin koyuna olan ihtiyacı ile ya da ihtiyacını gideren bir şey olmasıyla ta'lîl ettik. Çünkü kıymete olan ihtiyaç daha fazladır ve kıymet, fakirin ihtiyacını daha fazla giderir.

Özetle, burada üç hüküm mevcuttur: *Birincisi*, koyunun vâcip olmasıdır. *İkincisi*, koyunun, bedeliyle değiştirilmesinin câiz olmasıdır. *Üçüncüsü* de koyunun, fakire verilmeye elverişli olmasıdır.

İşte ta'lîl, bu üç hükümden sonuncusunda gerçekleşir ve bu hükümde de nassın değiştirilmesi söz konusu değildir. Çünkü koyunun verilmeye elverişli olmadığını gösteren bir nas yoktur. Aksine koyunun verilmesinin vâcipliğine delâlet eden nassın değiştirilmesi, fakirin hakkının îfâsı konusunda gelen âmir nassın delâletiyledir. Bedelin verilmesi şeklindeki bu değiştirme ise diğer hükümde yani koyunun fakire verilmeye elverişli olmasında ta'lîle bitişik olup bu ta'lîl sebebiyle vaki olmamıştır. İşte musannifin "Dolayısıyla değiştirme, ta'lîl sebebiyle değil, ta'lîlle birliktedir." sözünün anlamı budur.

*Denirse ki*, koyunun verilmesinin vâcip olduğuna delâlet eden nas, koyunun verilmeye elverişli olduğuna da delâlet etmektedir. Aynı şekilde koyunu, kıymetiyle değiştirmenin cevazına delâlet eden nas da koyun dışında bir şeyin yani kıymetin verilmesinin uygun olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla koyunun verilmeye elverişli olması şeklindeki ta'lîle ihtiyaç yoktur.

ثم **لمّا ورد** أنّ وجوبَ الشاة إذا ثبت بعبارة النصّ وجوازَ الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة: **أراد** أن يدفعه فقال: (وإنما هو) أي: التعليل بها (لبيان صلاحيةٍ حدثت لإثبات مثلها).

**وتقريره**: أنّ التعليل إنما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير، وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلقة حتّى يمتنع تعليله؛ بل حكم شرعي ثابت بالنصّ الدال على وجوب الشاة؛ لأنّ المراد به صلاحيّةٌ حدثت بعد ما كانت باطلة في الأمم السالفة.

ولـمّا كان هذا حكمًا شرعيًا علّلناه بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته ليتعدّى الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير؛ لأنّ الحاجة إلى القيمة أشدّ، وهي للحاجة أدفع.

فالحاصل: أنّ ههنا ثلاثة أحكام. **الأوّل**: وجوب الشاة، **والثاني**: جواز الاستبدال، **والثالث**: صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير.

والتعليل إنما وقع في الأخير، وليس فيه تغيير النصّ؛ إذ لا نصّ يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف؛ بل تغيير النصّ الدالّ على وجوب الشاة إنما هو بدلالة النصّ الآمر بإيفاء حقّ الفقراء، وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه، وهو معنى قوله: (فالتغيير مع التعليل لا به).

**فإن قيل**: كما أنّ النصّ الدالّ على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف، كذلك النصّ الدالّ على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف، فلا حاجة إلى التعليل؛

*Deriz ki*, bedel verilmesinin cevazının, *koyun* isminin dikkate alınmaması ve fakirin hakkının verilmesi uygun olan her şeyden verilmesinin câiz olması dışında bir anlamı yoktur. Bu ise bizzat koyunun vâcip kılınmasının aksine elverişliliğin önceki ümmetlerde varlığının ortadan kalkmasından sonra kıymetin ve mütekavvim olan her şeyin, verilmeye elverişli olduğunu göstermez. Zira bizzat koyunun vâcip kılınmasının anlamı, koyunun fakire verilmesinin emredilmesidir. Bu emir ise koyunun verilmeye elverişli olduğunun açık bir şekilde belirtilmesi demektir. Dolayısıyla kıymetin veya mütekavvim olan her şeyin verilmeye elverişli olduğunun ispat edilmesi gerekir. Bu ispat da ta'lîlle olur. Bununla birlikte bu ta'lîlde şöyle bir îmâ söz konusudur: Koyun yerine bedel verilmesi, ancak ihtiyacın giderilmesi konusunda dikkate alınacak bir şeyle câiz olur. Öyle ki bir kimse, fakiri, evinde zekât niyeti ile oturtsa bu, zekât olarak geçerli olmaz.

Özetle zekât, başlangıç itibariyle Allah Teâlâ'nın hakkı olarak, beka itibariyle de fakirin hakkı olarak vâki olur. Dolayısıyla zekâtın ilkin Allah hakkı olarak sabit olması, ikinci olarak da fakire verilmeye elverişli olması gerekir. Mesela koyunda bu iki durum nas ile sabittir, kıymette ise birincisi (Allah hakkı) nassın delâletiyle, ikincisi ise ta'lîl ve koyuna kıyasla sabit olur.

Koyun yerine bedel verilmesinin nassın delâletiyle câiz olmasına şu şekilde *itiraz* edilmiştir. Bu, ancak vâcip olanın cinsinde fakirlerin hakkını ödemeye veya ihtiyaçlarını gidermeye uygun olan bir şey bulunmasaydı gerekli olurdu ki, fakirlerin hakkını ödemeye uygun olan bu şey, mutlak olarak eşya için semen olarak ve rızıklar için vesile olarak yaratılan dirhem ve dinarlardır.

Bu itiraza verilecek *cevap* şudur: Dirhem ve dinarlar emvâl-i bâtıne olup bize göre bunlardan zekât zorla alınmaz. Dolayısıyla bunlarla vadedilen rızıkların kesin bir şekilde temin edilmesi gerçekleşmez.

### 5. Kıyasın Rükünleri

Kıyasın rükünlerine gelince, kıyasın dört rüknü vardır. Bir şeyin rüknü, o şeyin hakikatine dâhil olan parçasıdır. Kıyasın dört rüknü olduğu meşhurdur. Bunlar *asıl, fer'*, *aslın hükmü* ve *câmi' vasıf*tır. *Fer'in hükmü* ise kıyasın rüknü değil, sonucudur.

**1)** Asıl, buğday gibi benzetmenin kendisine yapıldığı mahaldir. Bir görüşe göre asıl, ribada fazlalığın haramlığı gibi bu mahallin hükmüdür. Diğer bir görüşe göre ise asıl, riba hadisi gibi hükmün delilidir.

**قلنا**: لا معنى لجواز الاستبدال إلّا سقوطُ اعتبار اسم «الشاة» وجوازُ إيفاء حقّ الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه، وهذا لا يدل على صلاحية القيمةِ وكلِّ متقوّم للصرف بعد ما لم يوجد في الأمم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها، فإنّ معناه الأمر بصرفها إلى الفقير، وهذا تنصيص على الصلاحية، فلا بدّ من إثبات كون ٥ القيمة أو كل متقوّم صالحًا للصرف، وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بأنّ الاستبدال إنما يجوز بما يعتدّ به في دفع الحاجة حتّى لو أسكن الفقير داره بنية الزكاة لم يجز.

**والحاصل**: أنّ الصدقة تقع لله تعالى ابتداءً وللفقير بقاءً، فلا بدّ من ثبوتها حقًّا لله تعالى أوَّلًا، ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانيًا، ففي الشاة مثلًا ثبت كِلَا الأمرين ١٠ بالنصّ، وفي القيمة ثبت الأوّل بدلالة النصّ، والثاني بالتعليلِ والقياسِ على الشاة.

**واعترض** على جواز الاستبدال بدلالة النصّ: بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حقّ الفقراء أو قضاءِ حوائجهم، وهو الدراهم والدنانير المخلوقة أثمانًا للأشياء على الإطلاق ووسيلةً إلى الأرزاق.

**وجوابه**: أنّ الدراهم والدنانير أموال باطنة ولا تؤخذ الزكاة منها جبرًا عندنا، فلا ١٥ يحصل بها إنجاز المواعيد على سبيل اليقين.

## [المبحث الخامس: أركان القياس]

(وأمّا ركنه فأربعة) ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته، والمشهور أنه للقياس أربعة: (الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع). وأمّا حكم الفرع فثمرته، لا ركنه.

* (**أمّا الأصل**: فالمحلّ المشبّه به) كالبرّ، (وقيل: حكمه) كحرمة الفضل، (وقيل: ٢٠ دليله) كحديث الربا.

**2)** Fer', pirinç ve kireç gibi benzetilen mahaldir. Bir görüşe göre ise fer', benzetilenin mesela pirincin fazla olmasının haramlığı gibi benzetilenin hükmüdür. Fer'in delili, fer' olmaz. Çünkü fer'in delili kıyasın kendisidir. Bu, meselenin özüne yönelik olmayan bir tartışmadır. Dolayısıyla doğru olanın tashihine uğraşmaya gerek yoktur. Her ne kadar usulcüler bu konuda sözü uzatmış olsalar da bu, faydasız bir çabadır.

**3)** Aslın hükmü, Kitap olsun Sünnet olsun nassın veya icmânın ifade ettiği şeydir. Ya da daha önce geçtiği üzere hafî kıyas sebebiyle istihsânın ifade ettiği şeydir, daha önce geçen sebepten dolayı[1] celî kıyas sebebiyle istihsânın ifade ettiği şey değildir.

**4)** İllet diye isimlendirilen câmi' vasfa gelince, nassın içerdiği vasıflardan nassın hükmüne alem yani emâre ve alâmet kılınan ve fer'in de nasta bulunan bu anlamın kendisinde bulunmasından dolayı hükmü konusunda nassa benzer kılındığı vasıftır. Çünkü gerçekte hüküm konusunda müessir olan illet değil, Allah Teâlâ'dır. İlletin alâmet olarak nitelendirilmesi, Allah Teâlâ'nın fiillerinin birtakım hikmet ve maslahatlarla muallel olup olmadığı meselesine dayanmaktadır. Dolayısıyla illetin alâmet olarak değerlendirilmesi, iki gruba yönelik bir reddiye anlamı taşır.

*Birinci grup*, Mu'teziledir. Onlar, kulların maslahatına riayetin Allah'a vâcip olmasını -Allah bundan yücedir- kabul ettikleri için şöyle demektedirler: Şer'î illetler, tıpkı aklî illetler gibi gerçekten müessirdir. Dolayısıyla mesela haksız yere kasten adam öldürme, onlara göre kısas hükmünün konulmasının Allah üzerine vâcip olmasını gerektirir. Allah bundan yücedir. Dolayısıyla tutundukları aslın bâtıl olduğu sabit olduğuna göre fer'in bâtıl olduğunu ispata gerek kalmaz.

*İkinci grup*, bazı Eş'arîlerdir. Bunlar da şöyle demektedirler: Allah Teâlâ'nın fiilleri, kesinlikle bir illete bağlı değildir. Çünkü böyle bir şey, başka bir şey ile tamamlanmayı gerektirir. Bununla birlikte bu sözün ne anlama geldiği konusunda söylenilenler, net değildir.

*Derim ki*, fakirin hatırına gelen açıklamaya göre bu sözün anlamı şudur: Allah Teâlâ'nın fiilleri, bir illetle ta'lîl edilmiş olsa, bu illetler gâî illetler ve maksatlar olurdu ki, böyle bir şey bâtıldır. Çünkü gâî illet,

1 **Minhuvât:** Bu da illetin aynı şey olması durumunda vasıtanın ortadan kalkması ve illetin farklı olması durumunda iki kıyastan birinin bâtıl olmasıdır.

* (وأمّا الفرع: فالمحلّ المشبّه) كالأرز والجصّ، (وقيل: حكمه) كحرمة فضله، لا دليله؛ لأنه عين القياس، والنزاع اعتباري، فلا يلتفت إلى تصحيح الصحيح وإن أطنبوا[1] فيه، فإنه تطويل بلا طائل.

* (وأمّا حكم الأصل: فما أفاده النصّ) كتابًا كان أو سنةً (أو الإجماع أو الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق، لا القياس الجلي لِمَا سبق.[2]

* (وأمّا الجامع المسمّى بالعلة فما جُعل عَلَمًا) أي: أمارةً وعلامةً (على حكم النصّ) فإنّ المؤثّر في الحقيقة هو الله تعالى، وهذا مبني على أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالحِكَم والمصالح، ففيه ردٌّ على طائفتين:

**الأولى**: المعتزلة حيث قالوا «العلل الشرعية مؤثّرات حقيقةً كالعقلية» لقولهم بالوجوب على الله، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فالقتل العمد العدوان موجِبٌ عندهم شَرْعَ القصاصِ عليه -تعالى عنه- وثبوتُ بطلان الأصل يغني عن إثبات بطلان الفرع.

**والثانية**: بعض الأشاعرة حيث قالوا «أفعال الله تعالى ليست معلّلة أصلًا» لاستلزامه الاستكمال بالغير، وقد اضطرب الأقوال في توجيه هذا المقال.

**أقول**: الذي يتأدّى إليه الخاطر الفاتر أنّ معناه: أنّ أفعال الله تعالى لو عُلِّلت لكانت تلك العلل عللًا غائيّةً وأغراضًا، وهو باطل؛ لأنّ العلة الغائية

---

[1] ر: وإن أطبقوا.
[2] وفي هامش م: وهو ضياع الواسطة في اتحاد العلة، وبطلان أحد القياسين في اختلافها، «منه».

fâilî illetin illet oluşunun illetidir. Ma'lûlün illete bağlı olduğu ve ona muhtaç olduğunda ise hiç şüphe yoktur. Bu durumda Allah Teâlâ'nın illiyyetinin, daha doğrusu illiyyeti noktasında Allah Teâlâ'nın, bu gâî illete muhtaç olması gerekir ki, bundan, Allah Teâlâ'nın başka bir şey ile tamamlanması gibi bir sonuç çıkar.

*Eş'arîlere verilecek cevap şudur*: Bu illetlerin birtakım hikmetler ve maslahatlar olmasının mümkün olması sebebiyle söz konusu ettiğiniz, birbirini gerektirme kabul edilmez. Dolayısıyla bundan "Böyle bir şey, başka bir şey ile tamamlanmayı gerektirir." şeklinde belirttiğiniz bir sonuç çıkmaz.

Biz ise ifrat ve tefrit arasında orta bir yol tutma yaklaşımımızın bir gereği olarak şöyle diyoruz: Maslahatların bir lütuf ve ihsan olmak üzere illetlere bağlanması anlamında bizim açımızdan bu illetler, hükümlerde müessir olsalar da naslar, bulunması halinde Allah Teâlâ'nın hükümleri vâcip kıldığı birtakım illetlere bağlanmıştır ki, bu illetler, gerçekte müessir olmayıp birtakım emârelerden ibarettir. Nitekim aklî ve hissî illetlerin sonuçları da doğrudan Allah Teâlâ tarafından yaratılmaktadır ki, aklî illetlerin sonuçları üzerinde müessir olmasının anlamı, Allah Teâlâ'nın sünnetinin, bu illetlerin hemen peşinden sonuçlarını yaratması şeklinde cereyan etmesidir.

Diğer yandan şer'î illetler, meşâyıhımızın ekserisine göre fer'deki hükme emâre teşkil eder. Çünkü aslın hükmü, illetlerle değil, naslarla sabittir.

Semerkant meşâyıhına ve usulcülerin cumhuruna göre ise fer'in hükmü gibi aslın hükmü de illete izafe edilir. Çünkü şer'î illetlerle Şâri'i hükmü koymaya sevkeden saik kastedilmektedir ki, bu da Şâri' tarafından hükmün konulmasından gözetilen maksat olsun diye uygun bir hikmet içermesidir. Yoksa ki bu illetlerle mücerret anlamda emâre kastedilmemektedir. Aksi takdirde *illet* ile *alâmet* arasında bir fark kalmazdı. İkisi arasında fark bulunduğu ise icmâ ile sabittir.

Nassın, hükme alâmet kılınan vasfı içermesi ise ya ribâ konusundaki nassın keyl ve cins vasfını içermesinde olduğu gibi sîgasıyla olur ya da kaçak köleyi satmayı yasaklayan nassın, teslimden aciz olmayı içermesinde olduğu gibi sîgası dışında bir şeyle olur. Çünkü illet olan vasıf nastan istinbat edildiğine göre bunun ya nasla sîga olarak ya da zarureten sabit olması gerekir.

علةٌ لعليّة العلة الفاعلية، ولا شكّ أنّ المعلول موقوف على العلة ومحتاج إليها، فيلزم أن يكون علية الباري تعالى؛ بل الباري تعالى في عليته محتاجًا إلى تلك العلة، فيلزم منه استكماله بالغير.

**وجوابه**: أنّ الملازمة ممنوعة لجواز أن تكون تلك العلل حِكَمًا ومصالحَ، فلا يلزم ما ذكرتم.

ونحن على ما هو دأبنا من التوسّط **نقول**: النصوص معلّلة بعلل هي أمارات لإيجاب الله تعالى الأحكامَ عندها وإن كانت مؤثِّرةً بالنسبة إلينا بمعنى نَوْطِ المصالح بها تفضّلًا وإحسانًا كما أنّ آثار العلل العقلية والحسّية مخلوقة لله[1] تعالى ابتداءً، ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها.

ثم إنها أمارات على الحكم في الفرع عند أكثر مشايخنا؛ لأنّ حكم الأصل إنما هو بالنصّ.

وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين حكم الأصل أيضًا مضاف إلى العلة؛ إذ المراد منها الباعث لشرع الحكم، وهو أن يكون مشتملًا على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، لا بمعنى الأمارة المجرّدة؛ وإلّا لم يبق فرق بين العلة والعلامة، وهو ثابت بالإجماع.

(ممّا) أي: من الأوصاف التي (اشتمل) النصّ (عليه) إمّا بصيغته كاشتمال نصّ الربا على الكيل والجنس أو بغيرها كاشتمال نصّ النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم، فإنه لمّا كان مستنبطًا من النصّ لا بدّ من أن يكون ثابتًا به صيغةً أو ضرورةً،

---

١ م ف د: مخلوقة الله.

*Ve cu'ile'l-fer'u nazîran lehû* ifadesindeki *hû* zamiriyle mansûsun aleyh anlamında olmak üzere nas, *hukmuhû* ifadesindeki *hû* zamiriyle mansûsun aleyh anlamında nassın hükmü, *bi vucûdihî* ifadesiyle bu anlamın bulunması sebebiyle anlamı, *fîhi* ifedesindeki *hû* zamiriyle de fer' kastedilmektedir.

5 Musannif, bazılarının illette dikkate aldığı, illetin lazım, açık ve nasta belirtilen bir vasıf olması gerektiği şeklindeki şartların şart olmadığına şu şekilde işaret etmiştir: Câmi' vasıf, *lazım* veya *arızî*, *celî* ve *hafî*, *cins isim*, *hüküm*, *mürekkeb* ve *müfred*, *mansûs* ve *müstenbat* bir vasıf olabilir.

**1)** Câmi' vasıf, asıl için *lazım* bir vasıf olabilir. Mesela bize göre basılmış 10 sikkelerde zekâtın vâcip olmasının *semen olma* vasfıyla ta'lîli böyledir. Çünkü bu iki maden (altın ve gümüş), semen olarak yaratılmıştır. Bu vasıf, hiçbir şekilde bu iki madenden ayrılmaz. Hatta bu vasfın bulunması sebebiyle bize göre takılarda da zekât vâciptir ve Şâfiî'ye göre de bunlarda ribanın cereyan etmesinin, *semen olma* vasfından kaynaklanması böyledir. Ya da câmi vasıf, 15 asıl için *arızî* yani süreklilik arzetmeyen bir vasıf da olabilir. Mesela hububatta ribanın gerçekleşmesinin *keyl* vasfıyla ta'lîli böyledir. Çünkü *keyl* vasfı hububat için ayrılmaz bir vasıf değildir. Zira hububat bazen veznî olarak da satılabilir.

**2)** Câmi' vasıf, asıl için *celî* yani açık bir vasıf olabilir. Mesela kedilerin artığı olan suyun necis olmamasının *sürekli etrafımızda dolaşan bir hayvan* 20 *olması*yla ta'lîli böyledir. Câmi' vasıf, *hafî* bir vasıf da olabilir. Mesela *eşya-ı sitte* hadisinde altı şeyde ribanının cereyan etmesinin *miktar* ve *cins* ile ta'lîli böyledir.

**3)** Câmi' vasıf, cins *isim* olabilir. Mesela Hz. Peygamber'in özür kanını soran müstehâza kadına, "*Abdest al ve kan hasıra damlasa bile namazını kıl.* 25 *Çünkü bu, çatlamış bir damardan gelen kandır.*" demesi böyledir. Hadiste geçen *kan*, arızî bir özelliğe sahip bir isimdir. Çünkü *kan*, cins isimdir, çatlaması ise arızî bir vasıftır. Burada vasfın, cins isim olmasıyla kastedilen, hükmün, dillerin değişmesiyle değişen ismin kendisine bağlanması değil, bu ismin kendisiyle kaim olan anlamına bağlanması kastedilmektedir. Câmi' vasıf, *hüküm* 30 de olabilir. Has'amlı kadın hakkındaki hadiste durum böyledir. Çünkü Hz. Peygamber, baba adına yapılan haccın geçerliliğini, babanın insanlara olan borcunun ödenmesinin geçerliliğine kıyas etmiştir. Her ikisinde (hac ve babanın borcu) de illet, *borç* olmalarıdır. *Borç* ise şer'î bir hükümdür. Çünkü *borç* zimmette sabit olan bir vasıftır ve bu da şer'î bir hükümdür.

(وجُعل الفرعُ نظيرًا له) أي: للنصّ بمعنى المنصوص عليه (في حكمه) أي: حكم النصّ بذلك المعنى (بوجوده) أي: بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) أي: في الفرع.

* (ويكون) أي: الجامع -هذا إشارة إلى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفًا لازمًا جليًّا منصوصًا عليه إلى غير ذلك- (وصفًا لازمًا) للأصل كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا، فإنّ الحجرين خُلِقا ثمنًا، وهذا الوصف لا ينفكّ عنهما أصلًا حتّى تجب الزكاة في الحلي، وللربا عند الشافعي (أو) وصفًا (عارضًا) كالكيل للربا، فإنه ليس بلازم للحبوب، فإنها قد تباع وزنًا.

* (و) يكون (جليًّا) كالطوف (وخفيًّا) كالقدر والجنس.

* (و) يكون (اسمًا) أي: اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة {تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ، فَإِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ}، وهذا اسم مع وصف عارض، فإنّ «الدم» اسم جنس، و«الانفجار» وصف عارض، والمراد بكونه اسم جنس أن يتعلّق الحكم بمعناه القائم بنفسه، لا أن يتعلّق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات، (و) يكون (حكمًا) من أحكام الشرع كما في حديث الخَثْعَمِيَّة، فإنه عليه السلام قاس إجزاء الحجّ عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عنه، والعلة[1] كونهما دينًا، وهو حكم شرعي؛ لأنه عبارة عن وصف في الذمّة، وذلك شرعي.

---

[1] م ف: وللعلة.

**4)** Câmi' vasıf, *mürekkeb* bir vasıf olabilir. Mesela fazlalık ribasının haram olmasının illetinin *cins*le birlikte *keyl* olması böyledir. Câmi' vasıf, *müfred* bir vasıf da olabilir. Mesela altın ve gümüşte zekâtın vâcip olmasının illetinin *semen* olması böyledir.

5 **5)** Câmi' vasıf, ileride geleceği üzere *mansûs* bir vasıf ve *müstenbat* bir vasıf da olabilir.

**6. Nasların Ta'lîli**

**1)** Naslarda asıl olan, bir görüşe göre bir delil bulunması hariç muallel olmamasıdır. Ancak illeti mansus olan naslarda olduğu gibi ma'lûl olduğunu 10 gösteren bir delil bulunması durumunda nasların muallel olduğu kabul edilir. Çünkü ta'lîl: **a)** Ya tüm vasıflarla olur ki, tüm vasıflarla ta'lîlde bulunmak, kıyas yolunu kapatır. Zira vasıfların tümü, ancak asılda bulunur (fer'de ise bu vasıfların hepsi bulunmaz). Diğer yandan asılda bulunan tüm vasıflarla ta'lîlde bulunmak çelişkiye yol açar. Bazısıyla ta'lîlde bulunmada ise bu vasfın 15 illet olup olmama ihtimali vardır ki, ihtimal bulunduğunda vasfın illet olması sabit olmaz. Dolayısıyla nasların ta'lîlinde asıl olan duraksamaktır. **b)** Ya da ta'lîlden önce hüküm, nassa izafe edilmekte, ta'lîlden sonra ise nastaki illete intikal etmektedir. Bu durumda mesele, mecazın hakikate göre konumu gibi olur ki, bir delil bulunması hariç mecaza gidilmez.

20 *Birinciye cevap*: Bazı vasıfların illet olmasının ağır basması konusundaki delil, söz konusu ihtimali ortadan kaldırır ve ağır basan bu vasfın illet olduğunu belirgin hale getirir.

*İkinciye cevap*: Ta'lîl, nassa izafe edilen aslın hükmü için değil, nassa izafe edilmeyen fer'in hükmünün açığa çıkarılması açısından yapılmaktadır.

25 **2)** Diğer bir görüşe göre naslarda asıl olan, bir mâni bulunması hariç, ta'lîli mümkün olan her vasıfla ta'lîldir. Yani naslarda asıl olan, genel olarak hükmün, kendisine izafe edilmesi uygun olan her vasıfla ta'lîlde bulunmaktır. Çünkü deliller, kıyasın hüccet oluşunu, şu veya bu nas arasında ayırım yapmaksızın ortaya koymaktadır. Dolayısıyla naslarda asıl olan ta'lîldir. Diğer 30 yandan yukarıda geçen gerekçeler sebebiyle ne tüm vasıflarla ne de bu vasıflardan herhangi biriyle ta'lîl mümkündür. Dolayıyısıyla naslarda asıl olanın, ta'lîli mümkün olan her vasıfla ta'lîl olduğu belirgin hale gelir. Sadece bir nassa ya da icmâya aykırı olması durumunda veya vasıfların birbiri ile çatışması durumunda aykırı olan ve çatışan vasıfla ta'lîlde bulunulmaz.

* (و) يكون (مركّبًا) كالكيل والجنس (ومفردًا) كالثمنية.

* (و) يكون (منصوصًا وغيرَه) كما سيأتي.

## [المبحث السادس: تعليل النصوص]

* (والأصل في النصوص **قيل**: عدم التعليل إلّا بدليل) دل على أنها معلولة

٥ كما فيما له علةٌ منصوصةٌ **إمّا** لأنّ التعليل بجميع الأوصاف يسدّ القياس؛ لأنها لا توجد إلّا في المنصوص عليه، وبكل وصف يتناقض، وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال، فكان الأصل الوقف،[1] **وإمّا** لأنّ الحكم قبل التعليل مضاف إلى النصّ، وبعده ينتقل إلى علته، فهو كالمجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلّا لدليل.

**والجواب عن الأوّل**: أنّ دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعيّنه،

١٠ **وعن الثاني**: أنّ التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف إلى النصّ من حيث الإظهار، لا لحكم[2] الأصل الذي هو المضاف إلى النصّ.

* (**وقيل**) الأصل (التعليل بكل وصف يمكن) أي: يصلح لإضافة الحكم إليه في الجملة؛ لأنّ الأدلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نصٍّ ونصٍّ، فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لِمَا مرّ، فتعيّن

١٥ التعليل بكل وصف (إلّا لمانع) كمخالفة نصٍّ أو إجماع أو معارضة أوصاف.

---

١ ر: التوقّف.
٢ ف: لا الحكم.

Bu görüşe şu şekilde *cevap* verilmiştir: "Daha önce geçtiği üzere her vasıfla ta'lîlde bulunmak çelişkiye yol açar." Ancak bu cevabın hiçbir kıymeti yoktur.[1] Çünkü yukarıdaki görüşte çelişkiye yol açan vasıflarla ta'lîlde bulunmak, istisna edilen mânilere dâhildir.

5 Bu yüzden doğru olan, şöyle denilmesidir: Böyle bir görüş, her müctehidin ictihâdında doğruyu tutturduğu görüşünü kabul etmeye götürür. Bu ise ileride iptal edileceği üzere mezhebin görüşünün aksi bir görüştür.

**3)** Başka bir görüşe göre ise naslarda asıl olan ta'lîldir. Ancak yukarıda geçen gerekçelerden dolayı mümkün olan her vasıfla ta'lîl değil, aksine diğerlerinden ayrılıp seçilmiş bir vasıfla ta'lîldir. Çünkü meçhul bir şeyle ta'lîlde 10 bulunmak bâtıldır. Bu görüş, kendisinden açık bir şekilde nakledilmese de Şâfiî'nin görüşüne daha yakındır. Çünkü o, illet olma noktasında bir vasfın temyizine ilişkin bir delâlet bulunmasıyla yetinmekte, nassın muallel olmasıyla uğraşmamaktadır. Bu yüzden kâsır illetle de ta'lîlde bulunmaktadır.

15 Bazı Şâfiîler illet olan vasfı diğerlerinden ayıran şeyin *ihâle* yani kalbe vasfın, hüküm için illet olduğu hayalinin düşürülmesi olduğu görüşündedir. Özetle bu görüşe göre asılda illetin tayini, bir nas veya başka bir şeyle belirlenmeksizin illet ile aslın zatından[2] kaynaklanan hüküm arasında mücerret olarak *münasebet*in gösterilmesiyle söz konusu olur. Nitekim İbnü'l-Hâcib 20 şöyle demiştir: "*İhâle* denilen şey, *münasebet* olup bu da *tahrîcü'l-menât* diye isimlendirilen şeydir."[3] Yani Şâri'in, hükmü, kendisine bağladığı vasıfların ayıklanarak uygun vasfın ortaya konulmasıdır. Bu durumda İbnü'l-Hâcib'in söylediği, neticede şu şekilde ortaya konulan taksime çıkar: Hüküm için bir illet gereklidir. İllet de ya asılda bulunup fer'de bulunmayan *fârık vasıf*tır 25 ya da her ikisinde müşterek olan vasıftır. Fakat *fârık* olan vasfın illet olması geçersizdir. Öyleyse her ikisinde müşterek olan vasfın illet olduğu belirgin hale gelir. Sonuç olarak fer'de hüküm, bu hükmün asıldaki illetinin fer'de de sabit olmasından dolayı sabit olur.

---

1 Bu ifade, söz konusu Molla Fenârî'ye ait cevaba (*Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 338) reddiyedir.

2 Bu kelime, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ında *min zâtihî* şeklinde zamir olarak geçmektedir. *Muhtasar* şarihlerinden Îcî, bunu, *min zâti'l-asl* şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamayla ilgili olarak da Teftâzânî şu açıklamayı yapmıştır: "Şarihlerin çoğunluğu, *min zâti'l-vasf* anlamının kastedildiği görüşündedir. Hatta bazılarınca şöyle denilmiştir: Îcî'nin şerhindeki *asıl* şeklindeki ifade yazım hatasıdır ya da asıl ile kastı vasıftır. Çünkü şöyle denilmektedir: İllet, asılda fer', fer'de ise asıl konumundadır. Îcî'nin bu ifadesinin devamındaki *fe inne'n-nazara fi'l-müskir* sözünün zâhiri *asıl* ile bilinen anlamdaki aslı kastettiğini îmâ etmekte olup bununla şunu kastetmiştir: Sahip olduğu vasıf ve hüküm açısından aslın kendisinde inceleme yapıldığında bu inceleme, illetin tayinine götürür." Bk. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 414-415.

3 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle), III, 414.

**أجيب**: «بأنّ التعليل بكل وصف يفضي إلى التناقض كما مرّ»، وليس بشيء؛[1] لأنه من جملة الموانع.

**فالصواب** أن يقال: إنه يفضي إلى تصويب كل مجتهد، وهو خلاف المذهب، وسيأتي إن شاء الله تعالى إبطاله.

٥ * (وقيل) الأصل التعليل، لكن لا بكل وصف لِمَا سبق؛ بل (بمتميّز) أي: بوصف ممتاز عن سائره؛ لأنّ التعليل بالمجهول باطل، وهذا أشبه بمذهب الشافعي وإن لم يُنقل عنه صريحًا، فإنه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معلّلًا حتّى يعلّل بالقاصرة.

(فبعض الشافعية) ذهب إلى أنّ المميِز للوصف عمّا سواه هو (الإخالةُ)
١٠ أي: الإيقاع في القلب خيال العلية. وحاصله: تعيين العلة في الأصل بمجرّد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل،[2] لا بنصّ ولا بغيره. قال ابن الحاجب: «إنّ الإخالة هي المناسبة، وهي المسمّى بتخريج المناط»[3] أي: تنقيح ما علّق الشارعُ الحكمَ به، ومآله إلى[4] التقسيم بأنه لا بدّ للحكم من علة، وهي إمّا الوصف الفارق أو المشترك، لكنّ الفارق ملغًى، فتعيّن المشترك، فثبت الحكم
١٥ لثبوت علته.

---

١ قوله «وليس بشيء» ردّ على الفناري حيث قال مجيبًا لهذا القول: «قلنا: قد يتناقض». انظر: فصول البدائع، ٣٣٨/٢.

٢ وفي مختصر ابن الحاجب «من ذاته» بدل قوله «من ذات الأصل» حيث قال: «الرابع: المناسبة والإخالة، وتسمّى «تخريج المناط»، وهو تعيين العلة بمجرّد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصّ ولا غيره ...». وقال الإيجي في شرح المختصر: «... وحاصله: تعيين العلة في الأصل بمجرّد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنصّ ولا بغيره كالإسكار للتحريم، فإنّ النظر في المسكر ...» وقال التفتازاني في حاشيته على شرح المختصر: «قوله (من ذات الأصل) جمهور الشارحين على أنّ المراد «من ذات الوصف» حتى قيل: إنّ ما وقع في الشرح إنما هو من سهو القلم، أو مراده بـ«الأصل» هو الوصف على ما قيل: إنّ العلة فرع في الأصل أصل في الفرع. وظاهر قوله «فإنّ النظر في المسكر» مشعر بأنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصد أنّ النظر في ذاته باعتبار ما له من الوصف والحكم يفضي إلى تعيين العلة». انظر: حاشية على شرح المختصر، ٤١٤/٣-٤١٥.

٣ مختصر المنتهى (مع شرح الإيجي) لابن الحاجب، ٤١٤/٣.

٤ جميع النسخ: «أي» بدل «إلى»، والمثبت من التلويح، انظر: ١٥٤/٢.

Şâfiîlerden bazıları da illeti tespit konusunda sırf *ihâle*nin yeterli olmayıp bundan sonra asılların şahitliğine başvurulması gerektiği görüşündedir. Yani *ihâle* yoluyla illet olduğu tespit edilen vasfın, şer'in kanunlarıyla karşılaştırılıp *munâkaza*dan ve *muâraza*dan uzak olarak bunlara uygunluğunun da tespit edilmesi gerekir. *Munâkaza* ile kastedilen, ihâle yoluyla illet olduğu tespit edilen vasfın eser, nas veya icmâ ile kendisini iptal etmesi ya da bir meselede hükmün, vasıftan geri kaldığı itirazının ileri sürülmesidir. *Muâraza* ile kastedilen ise *ihâle* yoluyla illet olduğu tespit edilen bu vasfın, vasfın bizatihi kendisine işaret etmeksizin gerektirdiği hükmün aksini gerektiren bir vasfın bulunduğu itirazının ileri sürülmesidir. *İhâle* yoluyla illet olduğu tespit edilen vasfa asılların şehâdetinin örneği mesela "Erkek atlarda zekât vâcip değildir. Asılların erkek ile dişi arasında eşitlik olduğuna şahitlik etmesi sebebiyle dişi atlarda da zekât vâcip olmaz." denilmesidir. İhâle yoluyla tespit edilen illetin asılların şahitliğine arz edilmesinde yeterli olan asgari miktar iki aslın şahitliğidir. Çünkü *muhayyel münasip vasıf*, şahit konumunda olup bu vasfın asıllara arzedilmesi, şahidin şahitliğinin geçerliliğini tezkiye eden kişilerin tezkiyesine arzedilmesi konumunda bir tezkiyedir. Bazılarının kabul ettiği üzere illet olduğu tespit edilen bu vasfın, tüm asıllara arzedilmesinin ise imkânsız ya da son derece zor olduğu açıktır.

**4)** Bize göre ise bir mâni bulunması hariç naslarda asıl olan, ta'lîldir. Fakat ta'lîl, ancak illet olan vasfı diğerlerinden ayırmakla sahih olunca illet olan vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delilin bulunması gerekir ki, bunun açıklaması aşağıda gelecektir. Ayırıcı delilden önce yani illet olan vasfı diğerlerinden ayıran delili düşünmeden önce, nassın genel olarak muallel olduğunun açıklanması gerekir. Yani bu nassın teabbudî naslardan olmayıp aksine velev ki bizim kabul ettiğimiz illetin dışında bir illetle de olsa hasma göre de muallel bir nas olması ya da hasmın nassın ta'lîl edilebilir olduğunu itiraf etmesini gerektiren bir delilin buna (nassın muallel olduğuna) delâlet etmesi gerekir. Çünkü nas, teabbudî ve muallel olmak üzere iki türlü olup bu nassın da teabbudî olması ihtimal dâhilindedir. Bu yüzden öncelikle nassın ta'lîli gerektirdiğinin ortaya konulması, sonra illetin belirlenmesiyle uğraşılması gerekir. Burada "Naslarda asıl olan ta'lîldir." denilmesi yeterli değildir. Çünkü nasıl ki, mücerret olarak istishâb ilzam edici değilse, aynı şekilde naslarda asıl olanın ta'lîl olması da ilzam için uygun değildir. Aksine özellikle bu nas konusunda ta'lîl edilebilirliğine ilişkin bir delilin ikâme edilmesi gerekir.

(وبعضهم) ذهب إلى أنّ مجرّد الإخالة لا يكفي؛ بل يجب بعده (شهادةُ الأصول) يعني: أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالمًا **عن المناقضة**، أعني إبطالَ نفسه بأثر أو نصّ أو إجماع أو إيرادَ تخلّف الحكم عن الوصف في صورة، **وعن المعارضة**، أعني إيرادَ وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير ٥ تعرّض لنفس الوصف كما يقال «لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث»، وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان، فإنّ المناسب المخيَّل بمنزلة الشاهد، والعرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكّين. وأمّا العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض، فلا يخفى أنه متعذّر أو متعسّر.

١٠ * (وعندنا) الأصل في النصوص التعليل إلّا لمانع، ولكن لمّا لم يصحّ إلّا بمتميّز لا بدّ من دليل مميّزٍ للعلة عن سائر الأوصاف، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، و(لا بدّ قبل المميّز) أي: قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) أي: النصّ (معلّلًا في الجملة) أي: لا يكون من النصوص التعبّدية؛ بل يكون معلَّلًا عند الخصم أيضًا ولو بعلة غير ما نقول أو يدل عليه دليل يوجب اعترافه ١٥ بتعليله، فإنّ النصّ نوعان: تعبّدي ومعلّل، ويحتمل أن يكون هذا النصّ تعبّديًا، فوجب أوّلًا إلزامه التعليلَ ثم الاشتغال بتعيين العلة، ولا يكفي أن يقال «الأصل التعليل»؛ لأنه لا يصلح للإلزام كما أنّ مجرّد الاستصحاب ليس بملزم؛ بل يجب إقامة الدليل في هذا النصّ على الخصوص أنه معلول.

Mesela müctehid, Hz. Peygamber'in "*Altın altın ile gümüş gümüş ile misli misline elden ele*" sözünü incelediğinde vasıflar içinden illet olan vasfı ayırmadan ve illetin vezin ve cins olduğuna hükmetmeden önce bu nassın, muallel naslardan biri olduğunu tespit etmesi ve şöyle demesi gerekir: Bu nas, *yeden bi yedin* ifadesiyle bedellerin tayin edilmesi şeklinde bir hükmü içermektedir. Çünkü *el*, işaret etme ve getirme gibi tayin vasıtasıdır. Bedellerin tayin edilmesinin vâcip oluşu ise tıpkı eşit olmalarının vâcip olması gibi ribadan kaçınmak içindir. Çünkü mutlak bey'de deynin deyn karşılığında satımı olmasından kaçınmak için bedellerden birinin tayini şart koşulunca, sarf akdinde de tıpkı hakikaten fazlalıktan kaçınmak için miktar konusunda eşitliğin şart koşulması gibi riba sayılan fazlalık şüphesinden kaçınmak için iki bedelin ikisinin de tayini şart koşulmuştur.

Nitekim tayinin vâcip oluşunun, iki nakdin satımıyla sınırlı olmayıp keylî olan diğer şeylere de sirayet ettiğini görmekteyiz. Hatta Şâfiî, yiyeceğin yiyecek karşılığında satımında tayinin oluşması için karşılıklı kabzın şart olduğunu söylemiştir. Onlar ve biz hepimiz, buğdayın arpa karşılığında satımında tayinin vâcip olduğunu söyledik. Öyle ki, muayyen bir buğdayın, peşin ve nitelikleri belirtilmiş olmasına rağmen muayyen olmayan arpa karşılığında satımı câiz değildir. Yine tayinin gerekli oluşundan dolayı icmâ ile selemde semenin akit meclisinde kabzedilmek suretiyle tayini gereklidir. Sonuç olarak riba ile ilgili nassın, bedellerin tayininin vâcip oluşu noktasında muallel olduğu sabittir. Zira ta'lîl olmaksızın hükmün başkasına ta'diyesi söz konusu olmaz. Dolayısıyla riba ile ilgili nassın, eşitliğin vâcip olması noktasında icmânın delâleti yoluyla muallel olması gerekir ki, nassın hükmü, diğer veznî olan şeylere sirayet edebilsin. Çünkü fazlalık ribasının gerçekleşmesi, nesîe ribasının gerçekleşmesinden daha kuvvetlidir. Zira peşin olmanın veresiye olmaya üstünlüğü dikkate alındığında nesîe ribasında hakikaten bir fazlalık bulunmayıp fazlalık şüphesi mevcuttur. Sabit olma noktasında bir şeyin hakikaten varlığı, o şeyin şüphe şeklinde varlığından evlâdır. Ribâ ile ilgili nassın, ta'lîl edilebilir olduğu sabit olduğuna göre bundan sonra aşağıda ele alınacak yolla mevcut vasıflar içerisinde illet olan vasfı diğerlerinden ayırarak belirlemeye çalışmak gerekir.

مثلًا إذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام {الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ} فقبْل تمييزه العلةَ والحكمِ بأنها الوزن والجنس لا بدّ أن يُثبِت أنّ هذا النصّ من النصوص المعلّلة فيقولَ: إنّ هذا النصّ تضمّن حكم التعيين بقوله {يَدًا بِيَدٍ}؛ لأنّ اليد آلة التعيين كالإشارة والإحضار، ووجوب التعيين ٥ من باب منع الربا كوجوب المماثلة؛ لأنه **لـمّا شرط** في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازًا عن بيع الدين بالدين **شرط** في باب الصرف تعيين البدلين جميعًا احترازًا[١] عن شبهة الفضل الذي هو ربًا كما شرط المماثلة في القدر احترازًا عن حقيقة الفضل.

وقد وجدنا وجوب التعيين متعدّيًا عن بيع النقدين إلى غيره حتى قال الشافعي ١٠ في بيع الطعام بالطعام: إنّ التقابض شرط ليحصل التعيين. وقلنا جميعًا: يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير،[٢] لا بعينه مع الحلول وذكرِ الأوصاف، ووجب تعيين رأس مال السلم[٣] بالإجماع، فثبت أنّ نصّ الربا معلّل في حقّ وجوب التعيين؛ إذ لا تعدية بدون التعليل، فيجب أن يكون معلّلًا في حقّ[٤] وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدّى إلى ١٥ سائر الموزونات؛ لأنّ ربا الفضل أشدّ تحقّقًا من ربا النسيئة؛ لأنّ فيه شبهة الفضل باعتبار مزيّة النقد على النسيئة، وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته، فإذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها[٥] بالطريق الآتي إن شاء الله تعالى.

---

١ ر: احتراز.
٢ د: بعينها الشعير
٣ د: مال المسلم.
٤ د – حق.
٥ ف: تعليلها

* Şâfiî'nin aksine nassı, kâsır illet ile ta'lîl etmemiz câiz değildir. Bu ifadede tartışmanın müstenbat illette olduğuna bir işaret söz konusudur. Zira mansûs illetin ittifakla kâsır bir illet olması mümkündür. Kâsır illetle ta'lîl câiz değildir, çünkü asıldaki hüküm, nas ile sabit olup ta'lîl, fer'de hükmü açığa çıkarmak için gereklidir. Bu da ancak Şâri'in nastaki bu illete, nassın geldiği konunun dışında itibar ettiği bilindikten sonra düşünülebilir. "Kâsır illetle ta'lîl câiz değildir." sözünün anlamı, "Ta'lîl, ta'diyeye bağlıdır." değildir ki, "Ta'diye, ta'lîle bağlıdır, dolayısıyla ta'lîlin de ta'diyeye bağlı olması halinde devir söz konusu olur." denilebilsin! Aksine "Kâsır illetle ta'lîl câiz değildir." sözü, "Ta'lîl, illet olan vasfın nassın geldiği konunun dışında da ortaya çıktığının bilinmesine bağlıdır." anlamındadır. Şâfiî ise ta'lîl konusunda *ihâle*yi yeterli gördüğü için kâsır illetle yetinmiştir.

Bu açıklamayla şu itiraz[1] da giderilmiş olur: "Mansûs olmayan kâsır illetle ta'lîl konusunda tartışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü kâsır illetle ta'lîl konusunda kesinliğin bulunmadığı kastediliyorsa bu konuda bir tartışma yoktur. Yok, eğer bu konuda zannın bulunmadığı kastediliyorsa, müctehidin reyine kâsır olan vasfın illet olduğu galip geldikten ve illetlerin istinbatı konusunda muteber birtakım emârelerle bu vasfın ona göre illet olduğu ağır bastıktan sonra sırf bir vehim olduğu ileri sürülerek kâsır illet konusunda oluşan bu zannın nefyedilmesi doğru değildir. Kâsır olan bu vasfın illet oluşunun ağır basmaması ya da kâsır vasıfla müteaddî olanın çatışması durumunda ise illetin müteaddî olan vasıf olduğu konusunda bir tartışma yoktur." Bu itiraz giderilmiş olur, çünkü bize göre illetin istinbatında dikkate alınan *müessir* olma özelliği olup *ta'diye* olmaksızın illetin bu özelliği düşünülemez. İlletin bu özelliği üzerinde ileride durulacaktır.

* Fer'de ya da asılda varlığı konusunda ihtilaf edilen bir illetle de nassı ta'lîl etmemiz câiz değildir. Mesela Şâfiî'nin kardeş konusundaki şu sözü böyledir: "Kardeş, azat edilmesiyle keffaretin yerine getirilmesi sahih olan bir kimsedir. Dolayısıyla amca oğlunda olduğu gibi kişi, kardeşine mâlik olduğunda zorunlu olarak azat gerçekleşmez." Şâfiî, bu sözüyle kişinin kardeşine mâlik olduğunda azadın gerçekleşeceğini kastediyorsa bunun bir anlamı yoktur. Çünkü bu vasıf (mülkiyetle gerçekleşen zorunlu azat), amca oğlunda mevcut değildir. Şayet kardeşine mâlik olmasından sonra mâlikin azat etmesiyle azadın gerçekleşeceğini kastediyorsa, bu durumda da biz, bu vasfın kardeşte bulunduğunu kabul etmiyoruz.

1 Bu itiraz, Teftâzânî tarafından Sadruşşerîa'ya yapılmıştır. Bk. *et-Telvîh*, II, 134.

* (ولا يجوز تعليلنا) النصّ (بالقاصرة) من العلل خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى. وفي العبارة إشارةٌ إلى أنّ النزاع في العلة المستنبطة، فإنّ المنصوصة يجوز أن تكون قاصرة بالاتفاق. وإنما لم يجز؛ لأنّ الحكم في الأصل ثابت بالنصّ. وإنما التعليل لإظهار حكم في الفرع، ولا يتصوّر ذلك إلّا بعد العلم بأنّ الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النصّ. وليس معناه[١] أنّ التعليل يتوقّف على التعدية حتى يقال «إنّ التعدية موقوفة على التعليل فتوقّفه عليها دور»؛ بل معناه «أنّ التعليل يتوقّف على العلم بأنّ الوصف حاصل في غير مورد النصّ». وأمّا الشافعي فلمّا اكتفى بالإخالة اقتصر على القاصرة.

فاندفع ما قيل:[٢] «إنه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة؛ لأنه إن أريد عدم[٣] الجزم بذلك فلا نزاع، وإن أريد عدم الظنّ فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجّح عنده بأمارة معتبرة في استنباط العلل لم يصحّ نفي الظنّ ذهابًا إلى أنه مجرّد وَهْمٍ. وأمّا عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدّي فلا نزاع في أنّ العلة هو الوصف المتعدّي»، وذلك لأنّ المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير، وهو لا يتصوّر بدون التعدية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

* (ولا) يجوز تعليلنا النصّ (بما اختلف في وجوده في الفرع أو الأصلِ) كقول الشافعي في الأخ «إنه شخص يصحّ التكفير بإعتاقه، فلا يعتق إذا ملكه كابن العمّ»، فإنه إن أراد عتقه إذا ملكه لا يفيد؛ لأنّ هذا الوصف غير موجود في ابن العمّ، وإن أراد إعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلّم ذلك في الأخ.

---

١ د: بمعناه.
٢ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١٣٤/٢.
٣ د - عدم.

* Hükmün, ittifakla asılda sabit olduğu, bununla birlikte illet olduğu konusunda ihtilafın bulunduğu bir illetle de ta'lîl câiz değildir. Mesela Şâfiî'nin hürrün, köle karşılığında kısasen öldürülmesi konusundaki şu sözü böyledir: "Öldürülen kişi, köledir, bu yüzden köle karşılığında hür, kısasen öldürülemez. Nitekim kitabet bedelini ödemeye yetecek kadar malı olan ve efendisinin dışında bir vârisi bulunan öldürülen mükâteb kölede de durum böyledir."

*Deriz ki*, bu meselede asıldaki illet, hak sahibinin efendi mi yoksa mükâteb kölenin vârisi mi olduğunun bilinmemesi olup ölen kişinin köle olması değildir.

* Fer'de değil de asılda mevcut olup asıldakiyle fer'deki arasında fark bulunan vasfa bitişik bir illetle de ta'lîl câiz değildir. Mesela Şâfiî'nin mükâteb köleyle keffaretin yerine getirilmeyeceği konusundaki şu sözü böyledir. "Bu, bedelinden hiçbir şey ödemeyen mükâteb bir köle olup bunu azat etmek suretiyle keffareti ödemek sahih değildir. Nitekim kitabet bedelinden bir kısmını ödeyen mükâteb kölenin azat edilmesiyle de keffaret ödenmiş olmaz."

*Deriz ki*, kitabet bedelinin bir kısmının ödenmesi ivazdır. *İvaz* ise mükâteb kölenin azat edilmek suretiyle keffaret olarak ödenmesine mâni olup fer'de değil, asılda mevcuttur.

## 7. İlleti Belirleme Yolları

### 7.1. Sahih Yollar

İllet birtakım yollarla bilinir.[1]

#### 7.1.1. İcmâ

*Birincisi*, icmâdır. Mesela malda velâyetin illeti, icmâ ile küçüklük vasfıdır. Aynı şekilde buna kıyasla nikâhtaki velâyetin illeti de küçüklüktür.

#### 7.1.2. Nas

*İkincisi*, nastır.

**A)** Şayet nas, illete vaz'ı ile delâlet ediyorsa bu *sarih* diye adlandırılır.

**1)** Bunun en kuvvetli mertebesi, *li illetin kezâ*, *li ecli kezâ*, *key yekûne kezâ* ve benzeri ifadelerde olduğu gibi illet olduğu açıkça belirtilendir.

1 Musannif, illeti belirleme yolları konusunda Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'* indeki tertibi esas almıştır.

* (أو ثبت الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل[1] الحرّ بالعبد «إنه عبد فلا يقتل به الحرُّ كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته[2] وله وارث غير سيّده».

فنقول: العلة في الأصل جهالة المستحِقّ، لا كونه عبدًا.

٥ * (ولا بما) أي: علة مقارِنة (مع) الوصف (الفارق) الموجود في الأصل كقوله «مكاتب فلا يصحّ التكفير بإعتاقه كما إذا أدّى بعض البدل».

فنقول: أداء بعض البدل عوض، والعوضُ مانع من جواز التكفير، وهو موجود في الأصل دون الفرع.

## [المبحث السابع: مسالك العلة]

١٠ ### [الأولى: المسالك الصحيحة]

(وتعرف) العلة (بوجوه).[3]

### [المسلك الأول: الإجماع]

(الأوّل: الإجماع) كالصغر علةٌ لولاية المال إجماعًا، فكذا النكاح.

### [المسلك الثاني: النص]

١٥ (الثاني: النصّ. فإن دلّ بوضعه فصريحٌ).

* (وأقوى مراتبه ما صرّح فيه بالعلية) نحو «لعلة كذا» و«لأجل كذا» و«كيْ يكونَ كذا».

---

١ ف: قبل.
٢ ف: كتابة.
٣ سلك المصنف في مسالك العلة ترتيب الفناري في فصول البدائع.

**2)** Bundan sonra illiyyet konusunda bir mertebeyle zâhir olan ve illetten başka anlama ihtimali olan gelir. Mesela: **a)** Ta'lîl için kullanılan *lâm* harfi böyledir. Zira bu *lâm* harfinin, bir şeyin sonucunu ifade etme anlamında (lâmü'l-âkıbe) kullanılmış olma ihtimali vardır. **b)** Sebebiyyet için kullanılan *bâ* harfi de böyledir. Zira bu *bâ* harfinin musâhabe (birlikte olma) anlamında kullanılmış olma ihtimali vardır. **c)** Müsebbebin kendisinden başkasına dayanağı kalmayan sebebin başına dâhil olan إِنْ harfi de böyle olup bu إِنْ harfinin de sırf istishâb (birlikte bulunma) ve sırf şartiyyet anlamında kullanılmış olması ihtimali vardır. Mesela ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ "*İffetli kalmak isterlerse cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.*" (Nûr, 24/33) âyetindeki إِنْ edatı böyledir.

**3)** Sonra illiyyet konusunda iki mertebe ile zâhir olan gelir:

**a)** Mesela ta'lîl konumunda kullanılan *inne* edatı böyledir. Mesela ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ "*Çünkü nefis, kötülüğü kuvvetle emreder.*" (Yûsuf, 12/53) âyetinde ve Hz. Peygamber'in kedi hakkındaki {إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ} "*Çünkü o, etrafınızda dolaşıp duran hayvanlardandır.*" sözünde *inne* bu anlamda kullanılmıştır. Zira burada *inne* edatının başında muzmar (gizli) bir *lâm* harfi bulunmakta olup *muzmar* olan, *mukadder* olandan daha aşağı konumdadır.

*Denildi ki*, *inne* edatının illiyyete delâleti, zâhir değil, îmâ yoluyladır. Çünkü *inne*, ta'lîl için konulmamıştır. Bu tür yerlerde *inne*, ancak muhatabın bilmek isteyip tereddüt ettiği ve sorduğu cümlenin anlamını takviye için kullanılır. *İnne* edatının kullanıldığı cevabın illiyyete delâleti ise îmâ yoluyladır.

Bizim yaptığımız birinci açıklama daha doğrudur. Çünkü Abdülkâhir el-Cürcânî'nin dediği gibi "Bu tür yerlerde *inne*, *fâ* harfinin boşluğunu doldurur ve onun konumunda olur."[1]

**b)** İster vasfa dâhil olsun ister hüküm ve cezaya dâhil olsun Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen ta'lîl *fâ*sı da böyledir. Vasfa dâhil olmasının misali, Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerinin yıkanmayıp yaraları ve kanlarıyla kefenlenmeleri hakkında söylediği şu sözüdür: {فَإِنَّهُمْ يُحْشَرُونَ وَأَوْدَاجُهُمْ تَشْخَبُ دَمًا} "*Çünkü onlar, kıyamet gününden damarlarından kan akar bir şekilde haşrolunacaklardır.*" Hüküm ve cezaya dâhil olmasının misali ise Allah Teâlâ'nın hırsız erkek ve kadının hükmü hakkındaki şu sözüdür: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ "*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin.*" (Mâide, 5/38).

---

1 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 273.

* (ثمّ ما كان ظاهرًا فيها) أي: في العلية (بمرتبةٍ) واحتمل غيرها كـ«لام التعليل» يحتمل العاقبة، و«باء السببيّة» يحتمل المصاحبة، و«إنْ» الداخلة على ما لم يبق للمسبَّب ما يتوقّف عليه سواه يحتمل مجرّد الاستصحاب والشرطية نحو ﴿إِنْ[1] أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور، ٢٤/٣٣].

٥ * (ثمّ ما) كان ظاهرًا فيها (بمرتبتيْن).

كـ«**إنّ**» في مقام التعليل نحو ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف، ١٢/٥٣] و{إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ}، فإنّ «اللام» مضمر، والمضمرُ أَنْزَلُ من المقدّر.

**وقيل**: إيماءٌ؛ لأنها لم توضع للتعليل، وإنما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردّد فيها ويسأل عنها، ودلالة الجواب على ١٠ العليّة إيماءٌ.

والأوّل أصحّ لِمَا قال الإمام عبد القاهر: «إنها في هذه المواقع تُغْنِي غناءَ «الفاء» وتقع موقعها».[2]

وكـ«**فاء التعليل**» في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصفَ نحو {فَإِنَّهُمْ يُحْشَرُونَ وَأَوْدَاجُهُمْ تَشْخَبُ دَمًا} أو الحكمَ والجزاءَ نحو ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ١٥ [المائدة، ٥/٣٨].

---

١ د – إن.
٢ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ٢٧٣.

*Fâ* harfinin bazen vasfa bazen de hüküm ve cezaya dâhil olmasının espirisi şudur: *Fâ* harfi, aslında illiyyet için konulmamış, aksine tertip için konulmuştur. Hükmün konulmasına sebep olan durum (bâis) aklen hükümden önce gelir, hâricî olarak da hükümden sonra gelir. Bu iki durumun göz önünde bulundurulması, vasıf ve hükümle cezanın başına *fâ* harfinin dâhil olmasını mümkün kılar ve sonra bu durumdan illiyyet istidlâl yoluyla anlaşılır.

**4)** Sonra illiyyet konusunda birkaç mertebe zâhir olan gelir. Bunun misali, râvinin Hz. Peygamber'in namazda yanılmasıyla ilgili söylediği şu sözdeki *fâ* harfidir: {سَهَا فَسَجَدَ} "*Hz. Peygamber namazda yanıldı, bunun üzerine secde etti*." Burada *fâ* harfinin illiyyeti konusunda râvinin anlayışında hata ihtimali artmıştır, fakat bunun uzak bir ihtimal olmasından dolayı bu durum, *fâ* harfinin illiyyetinin zâhir oluşunu ortadan kaldırmaz.

**B)** Aksi takdirde yani nas, vaz'ı ile illiyyete delâlet etmiyorsa bu, *îmâ* yoluyla delâletidir.

**1)** Nassın illiyyete îmâ yoluyla delâleti hükme, bir vasfın bitişmesidir ki, bu vasfın kendisi ya da benzeri bir vasıf, şayet ta'lîl için olmayacak olsa bu vasfın bitişmesinin bir anlamı kalmaz. İşte bunun anlamsız olmasını gidermek için hükme bitişen bu vasıf, ta'lîle hamledilir. Mesela A'râbî hadisi ve Has'amiyye hadisi böyledir.

**a)** Vasfın kendisinin hükme bitişmesinin misali A'râbî hadisidir. Bedevinin eşiyle Ramazan'ın gündüzünde ilişkide bulunduğunu söylemesinden maksadı, Hz. Paygamberin bunun hükmünü açıklamasıdır. Hz. Peygamber'in de bunun üzerine "Bir köle azat et!" diyerek hükmünü söylemesi, sorunun cevapsız bırakılması gibi bir durumun söz konusu olmaması ve beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılmaması için bedevinin maksadının gerçekleşmesi açısından ona cevap niteliğindedir. Dolayısıyla soru, verilen cevapta mukadder olarak mevcuttur. Sanki Hz. Peygamber şöyle demiş olmaktadır: "Eğer eşinle ilişkide bulunduysan keffaret olarak bir köle azad et!" Bu söz de ilişkinin, azadın illeti olduğunu ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'in cevap olarak söylediği sözde *fâ* açık olarak zikredilmediği için illiyyet konusunda sarih bir ifade değildir. Aksine bu söz, mukadder olarak illiyyete delâlet eder, dolayısıyla da illiyyete delâleti *îmâ* yoluyladır. Bununla birlikte mesela kölenin "Güneş doğdu." demesi üzerine efendisinin "Bana su getir!" demesinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in "Köle azat et!" sözünün de cevap kastıyla söylenmemiş olma ihtimali mevcuttur.

**وسرّه**: أنّ «الفاء» لم توضع للعلية؛ بل للترتيب، والباعث مقدّم عقلًا مؤخّر خارجًا، فجوّز ملاحظةُ الأمرين دخولَ «الفاء» على كل منهما، ثم فهم منه العلية بالاستدلال.

* (ثمّ ما) كان ظاهرًا فيها (بمراتب) كـ«الفاء» في لفظ الراوي نحو {سَهَا فَسَجَدَ}، زاد هنا احتمال الغلط في الفهم، لكنه لا ينفي الظهور لبعده.

(وإلّا) أي: وإن لم يدل بوضعه (فإيماءٌ).

(وهو أن يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيرُه للتعليل كان بعيدًا فيحمل عليه) أي: على التعليل (دفعًا للاستبعاد).

**مثال العين** (كحديث الأعرابي) فإنّ غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها، وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلّا يلزم إخلاءُ السؤال عن الجواب وتأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، فيكون السؤال مقدّرًا في الجواب، كأنّه قال «إِنْ[1] وَاقَعْتَ فَكَفِّرْ»، وهذا يفيد أنّ الوقاع علة للإعتاق؛ إلّا أنّ «الفاء» ليست محقّقة لتكون صريحًا؛ بل مقدّرة، فيكون إيماءً مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد «طلعت الشمسُ» فيقول المولى «اسْقِنِي مَاءً».

---

[1] ف د - إن.

**b)** Vasfın benzeri olan durumun hükme bitişmesinin misali de Has'amiyye hadisidir. Has'am kabilesine mensup bir kadın, Hz. Peygamber'e Allah'a olan borcun ödenmesini sorunca Hz. Peygamber kadına Allah'a borcun benzeri olan kula borcu hatırlatarak Allah'a olan borcun ödenmesinin, faydanın illeti olduğuna dikkat çekmiştir. Aksi takdirde Allah'a olan borcun, kula olan borca benzetilmesinin abes bir şey olması gerekirdi.

**2)** *İman*ın kısımlarından bir diğeri, hüküm için münasib olan bir vasfın, hükümle birlikte zikredilmesidir. Mesela Hz. Peygamber'in "*Kâdı, öfkeli iken hüküm vermesin!*" sözü böyle olup kalbi meşgul ettiği için *öfke*nin illet oluşuna dikkat çekilmiştir. "Âlimlere ikram et!" sözü de böyledir.

**3)** *Îmâ*nın kısımlarından bir diğeri de iki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesidir. İki şey arasında hüküm bakımından farz gözetilmesi değişik şekillerde olur.

**a)** Bu ya iki hükmün zikredilmesiyle birlikte *sıfat kalıbında olan bir sîga* ile olur. Mesela Hz. Peygamber'in "*Ganimetten piyade (râcil) için bir sehim, süvari (fâris) için iki sehim vardır.*" sözü böyledir. Bu sözde *süvari* ve *piyade* hüküm konusunda *süvari olma* sıfatının bulunup bulunmamasıyla ayrılmıştır.

**b)** Veya iki hükümden birinin zikredilmesiyle birlikte sıfat kalıbında olan bir sîga ile olur. Mesela Hz. Peygamber'in "*Kâtil, mirasçı olamaz.*" sözü böyle olup Hz. Peygamber "Kâtil olmayan mirasçı olur." dememiştir. Önceden mirasın mevcut olmasına rağmen özellikle kâtilin mirastan men edildiğinin belirtilmesi, mirastan men edilmenin illetinin, *öldürme* olduğunu ihsas etmektedir."

**c)** Veya iki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesi, *gâye*nin zikredilmesiyle olur. Mesela "*Temizleninceye kadar hanımlara yaklaşmayın.*" (Bakara, 2/222) âyeti böyledir. Zira *temizlik*, hanımlara yaklaşmanın illetidir.

**d)** Veya iki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesi, *istisna*nın zikredilmesiyle olur. Mesela "*Kendileri için bir mehir belirlediğiniz kadınları zifaftan önce boşarşanız, belirlediğiniz mehrin yarısını onlara verin! Ancak kadınların ya da nikâh bağını elinde bulunduranların, bundan vazgeçmesi müstesnadır.*" (Bakara, 2/237) âyeti böyledir. Zira *vazgeçme*, belirlenen mehrin düşmesinin illetidir.

**e)** Ya da iki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesi, *şart*ın zikredilmesiyle olur. Mesela "*Altın altınla misli mislinedir. Şayet iki cins farklı olursa isteğiniz gibi alıp satın!*" hadisi böyledir. Zira *cinslerin farklı olması*, fazlalık ile satımın cevazının illetidir.

(و) **مثال النظير** نحو (حديث الخثعمية) فإنها سألت النبي عليه السلام عن دَيْن الله تعالى فذكر نظيرَه، وهو دين الآدمي، فنبّه على كونه علة للنفع؛ وإلّا لزم العبث.

(ومنه) أي: من الإيماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) أي: مع الحكم
٥ -متعلّق بـ«الذكر»- نحو {لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ} تنبيهٌ على علية الغضب لشغله القلب، ونحو «أكرم العلماءَ».

(ومنه) أي: من الإيماء (الفرق بين شيئين في الحكم)

* (إمّا بصيغة صفةٍ مع ذكر الحكمين) نحو {لِلرَّاجِلِ سَهْمٌ وَلِلْفَارِسِ سَهْمَانِ}، فإنه فرّق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسة وضدّها،

١٠ * (أو) ذكر (أحدِهما) نحو {الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ} حيث لم يقل «وغيرُ القاتلِ يرث»، وتخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقة الإرث يُشعِر بأنّ علة المنع القتلُ،

* (وإمّا بالغاية) نحو ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٢]، فالطهارة علة جواز القربان،

١٥ * (أو الاستثناء) نحو ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٧]، فالعفو علة لسقوط المفروض،

* (أو الشرط) نحو {... مِثْلًا بِمِثْلٍ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ}، فاختلاف الجنس علة لجواز البيع.

Açıktır ki, belirtilen bu hususların tamamı, illiyyet konusunda kesinlik ifade etmese de illiyyet konusunda zan oluşmasını sağlar. Yine açıktır ki, illiyyetin anlaşılması, kıyasın sahih olmasını gerektirmez. Nitekim hırsızlık ve zina ile ilgili âyette durum böyledir. Aynı şekilde bu durumlardan illiyyetin anlaşılması, illetin müteaddî yani geçişli bir illet olmasını da gerektirmez. Çünkü gerek mansus illetin gerekse îmâ yoluyla anlaşılan illetin, ittifakla kâsır bir illet olması da mümkündür.

### 7.1.3. Münasebet

Üçüncüsü, *mülâim* olması şartıyla *münasebet*tir. Yani illetin, hükme uygun olmasıdır. Şöyle ki, hükmün bu illete izafe edilmesi sahih olup illet, bu hükümden uzak değildir. Mesela karı ve kocadan birinin müslüman olması durumunda ayrılık hükmünün sabit olmasının, birinin müslüman olmasına değil, diğer eşin müslüman olmaktan kaçınmasına izafe edilmesi böyledir. Çünkü ayrılık hükmü için *diğer eşin müslüman olmaktan kaçınması* münasib bir vasıf olup diğerinin müslüman olması, ayrılık hükmü için uygun bir vasıf değildir, çünkü ayrılık hükmü, bu vasfa bağlanmaktan uzaktır. Zira İslam, hakları ortadan kaldıran değil, hakları koruyan olarak bilinmektedir. *Mülâim* olmasıyla kastedilen, vasıf olan illetlerin, Hz. Peygamber'den ve seleften nakledilen illetlere uygun olmasıdır. Çünkü bir vasfın, hükmün menatı olması, şer'î bir durumdur. Dolayısıyla bu vasfın, şer'in hükümlerini açıklamakla maruf olan kişilerden nakledilene uygun olması gerekir. Şu şekilde ki, bizim dikkate aldığımız vasıf ve hükmün, onların dikkate aldığı vasıf ve hüküm cinsinden olması gerekir. Mesela acziyet içerdiği için "Küçüklük, küçük çocuk üzerinde velâyetin sabit olmasının illetidir." denilmesi böyledir. Bu ta'lil, Hz. Peygamber'in kedinin artığının temiz olmasını, *etrafta dolaşıp durmakla* ta'lil etmesine uygundur. Çünkü kedinin artığının temiz sayılması zarurete binaendir. Buna göre birinci durumda illet *küçüklük*, ikinci durumda ise *kedinin etrafta dolaşıp durması*dır ki, bu iki illet, birbirinden farklı olsa da ikisi de bir cinse -bu da *zarurettir*- dâhildir. Aynı şekilde birinci durumda sabit olan hüküm *velâyet*, diğerinde sabit olan hüküm ise *artığın temiz olması* olup ikisi birbirinden farklıdır. Fakat böyle olmasına rağmen iki hüküm de bir cinse dâhildir ki, bu da ikisinin de kendisiyle zaruretin giderildiği bir hüküm olmasıdır. Özetle Şer', kendisi sayesinde zaruretin giderildiği bir hükmün ispatı yani ruhsatlar konusunda *zarurete* itibar etmiştir.

ولا يخفى أن كلًّا ممّا ذكر يورث ظنَّ العلية وإن لم يفد القطع بها، وأنّ فهم العلية[1] لا يستلزم صحّةَ القياس كما في آية السرقة والزنا، ولا كونَ العلة متعدّية؛ لأنّ المنصوصة وما بالإيماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق.

## [المسلك الثالث: المناسبة]

٥ (الثالث: المناسبة) أي: مناسبة العلة للحكم بأن يصحّ إضافته إليها، ولا تكون نابية عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام؛ لأنه يناسبه، لا إلى وصف الإسلام؛ لأنه نابٍ عنه؛ لأنّ الإسلام عُرِف عاصمًا للحقوق لا قاطعًا لها (بشرط الملائمة) أي: ملائمة العلل للعلل[2] المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف رضي الله عنهم؛ لأنّ[3]

١٠ كون الوصف مناطًا أمرٌ شرعيٌّ، فلا بدّ أن يكون موافقًا لِمَا نقل عن الذين عُرف أحكام الشرع ببيانهم بأن يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو أن يقال «الصغر علة لثبوت الولاية عليه لِمَا فيه من العجز»، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرّة بالطوف لِمَا فيه من الضرورة، فإنّ العلة في إحدى الصورتين «الصغر» وفي

١٥ الأخرى «الطوف»، فالعلتان وإن اختلفتا، لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد، هو «الضرورة». والحكم في إحدى الصورتين «الولاية» وفي الأخرى «الطهارة»، وهما مختلفان، لكنهما مندرجان تحت جنس واحد، وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة. فالحاصل: أنّ الشرع اعتبر الضرورة في إثبات حكم يندفع به الضرورة أي: في حقّ الرخص.

---

١ د: + وإن لم يفد القطع بها وأنّ فهم العليّة.
٢ د: المعلل.
٣ م + لأنّ.

İşte *mülâim* olma şartına bağlı olan bu *münasebet*, kıyası mümkün kılar. Çünkü *münasebet*, *şahidin ehliyeti* gibidir. Zira ehliyetin aslı dikkate alınarak adil olmasının ortaya çıkmasından önce adil olup olmadığı gizli olan bir kimsenin şehâdetiyle amel etmek câizdir. Öyle ki, hâkim, durumu gizli olan bir kimsenin şehâdetine dayanarak bir hüküm verse, verdiği bu hüküm geçerlidir. Bu münasebet, bazen *tesir* diye isimlendirilir. "*Tesir*, dikkate alınır.", "*Tesir* şarttır." denildiğinde kastedilen de budur.

(Asıl ve fer' arasını birleştiren) vasfın yani câmi vasfın türünün veya yakın cinsinin illet oluşunun, hükmün türünde veya yakın cinsinde dikkate alınmasının, nas veya icmâ ile sabit olması anlamında kıyası gerektiren şey, tesirdir.

Musannifin burada cinsi, *yakın* olmakla kayıtlamasının amacı, *tesir*in daha genel olan birinci anlamından kaçınmak içindir. *Tesir*, kıyası gerektirir, çünkü kıyas açısından *tesir*, şahit açısından *adâlet* konumundadır. Nasıl ki, adil olduğu ortaya çıktıktan sonra şahidin şahitliğiyle amel etmek gerekli ise aynı şekilde illetin yukarıda belirtilen anlamda *tesir*i ortaya çıktıktan sonra illete bağlı hükmün başka meselelere ta'diyesi de gerekli olur.

(*Vasfın türü* ve *hükmün türü* ifadesindeki) *tür* ile kastedilen, aslında *ayn*dır. Musannif, belli bir konuya ilişkin vasıf ve hükmün kastedildiği vehmedilmesin diye *ayn* kelimesi yerine *tür* kelimesini kullanmıştır. Mesela şaraba mahsus olan *sarhoşluk* vasfı ve şaraba mahsus olan *haramlık* hükmü, belli bir konuya ilişkin vasıf ve hükmü ifade etmekte olup bu has oluşun, vasfın illet oluşunda bir etkisinin bulunduğu vehmedilebilir.

*Vasıf* ile kastedilen, mutlak anlamda vasıf olmayıp hüküm için illet kılınan vasıftır. *Hüküm* ile kastedilen de yine mutlak anlamda hüküm olmayıp kıyasla ulaşılmak istenen *sonuç*tur.

*Vasfın türü* ve *hükmün türü* ifadesinde *tür*ün *vasıf* ve *hükme* izafe edilmesi ise beyân için olan *min* harf-i cerri anlamındadır. *Vasfın yakın cinsi* ve *hükmün yakın cinsi* ifadelerinde *cins* kelimesinin *vasıf* ve *hükme* izafe edilmesi ise *lâm* harf-i cerri anlamında olup *tür* kelimesinin vasfa ve hükme izafe edilmesi durumunda olduğu gibi bu ikisiyle kastedilen muayyen vasıf ve kıyasla ulaşılmak istenen hükümdür.

(وهذه) المناسبة المشروطة (تجوّز القياسَ)؛ لأنها كأهلية الشاهد، فإنّ المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرًا إلى أصل الأهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ. (وربّما تسمّى) هذه المناسبة (تأثيرًا) وهو المراد حين يقال «وإنما اعتبر التأثيرُ» «وإنما اشترط التأثيرُ».

٥ (والموجِب) للقياس (هو التأثير بمعنى أن يثبت بنصّ أو إجماع اعتبارُ) علية (نوعه) أي: نوع الوصف الجامع (أو جنسِهِ القريبِ في نوع الحكم أو جنسِهِ القريبِ).

قيّد «الجنس» بالقريب احترازًا عن التأثير بالمعنى الأوّل، وإنما أوجبه؛ لأنه بمنزلة العدالة للشاهد، فكما أنّ العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته، فكذا ١٠ يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى.

والمراد بـ«النوع» العين، أورده بدله لئلّا يتوهّم أنّ المراد هو الوصف والحكم مع خصوصيّة المحلّ كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها، فيتوهّم أنّ للخصوصيّة مدخلًا في العلية.

والمراد بـ«الوصف» وصفٌ جُعِل علةً لا مطلقه، وبـ«الحكم» المطلوبُ ١٥ بالقياس[1] لا مطلقه.

وإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى «مِن» البيانية. وأمّا إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى «اللام»، على أنّ المراد بهما الوصف المعيّن والحكم المطلوب كما في حالة إضافة النوع.

١ د: وبالقياس.

(*Vasfın cinsi* ve *hükmün cinsi* ifadelerindeki) *cins* ile kastedilen ise türe ait vasıf ve hükümden daha genel olan vasıf ve hükümdür. Mesela insanın ihtiyaç duyduğu şeyleri yapmaktan aciz olması, hafifletmenin söz konusu olduğu hüküm için illet olan bir vasıftır. Çünkü naslar, sıkıntı ve zararın yokluğuna delâlet etmektedir.

Buna göre mesela *gayr-i âkil çocuğun acziyeti* bir tür, *mecnunun acziyeti* ise başka bir tür olup bu iki türü kapsayan cins, *aklın yokluğu sebebiyle acziyet*tir.

Bu cinsin üzerinde de *yetilerin zayıflığı sebebiyle acziyet* yer alır ki, bu acziyet zâhirî ve batınî yetilerden daha genel olup hastayı da kapsar.

Bunun üstünde de *kendi ihtiyarı olmaksızın fâilden kaynaklanan acziyet* şeklindeki cins yer alır ki, bu mahpus olan kişiyi de kapsar.

Bunun üstünde de *mutlak olarak fâilden kaynaklanan acziyet* şeklindeki cins yer alır ki, bu yolcuyu da kapsar.

Bunun üstünde de fâilden, mahalden ve haricî bir durumdan kaynaklanan acziyet durumlarını kapsayan *mutlak acziyet* yer alır.

Hüküm tarafında da durum aynı şekilde olup bu derecelendirmenin benzeri, bütün vasıflarda ve hükümlerde dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde itibarî mahiyetler şöyle dursun kısımlarıyla birlikte bu türlerin ve cinslerin hakikî mahiyetlerde bile tam olarak ortaya konulması oldukça zor bir iştir.

* Vasfın türünün hükmün türündeki tesirinin misali, nefse velâyetteki küçüklüktür. Bu, tıpkı küçük dul hakkında şöyle denilmesi gibidir: "Küçük dul, küçüktür. Tıpkı küçük bakirede olduğu gibi nikâh konusunda küçük dul hakkında da ikisinin arasını birleştiren küçüklük vasfı sebebiyle velinin velâyeti sabit olur." Dolayısıyla bizzat bu vasfın -bu da küçüklüktür- etkisi, ta'diyesi iddia edilen hükmün -bu da icmâ ile nefse velâyettir- kendisinde ortaya çıkmıştır. (Bu örnek, bir yönden türün cinste dikkate alınmasının örneği olsa da) maksat, bu kısmın örneklendirilmesi olup mürekkeb bir kısım olması buna aykırı değildir.

* Vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesirinin misali, küçük çocuktan zekâtın düşmesidir. Çünkü aklın bulunmaması sebebiyle söz konusu olan acziyet -aklın bulunmaması, küçük çocuk için söz konusu olan acziyetin türünün cinsidir- niyete ihtiyaç duyan hükümlerin düşmesinde etkilidir. Niyete ihtiyaç duyan hükümlerin düşmesi ise zekâtın düşmesi açısından cinstir.

والمراد بـ«الجنس» ما هو أعمّ من ذلك الوصف والحكم، مثلًا عجزُ الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصفٌ هو علة لحكم فيه تخفيفٌ للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر.

فعجزُ الصبي الغير العاقل نوعٌ، وعجزُ المجنون نوعٌ آخرُ، جنسهما العجز بسبب عدم العقل.

**وفوقه** الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى أعمّ من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض.

**وفوقه** الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس.

**وفوقه** الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضًا.

**وفوقه** مطلق العجز الشامل لِمَا نشأ عن الفاعل وعن محلّ الفعل وعن الخارج.

وهكذا في جانب الحكم، فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف والأحكام؛ وإلّا فتحقيق الأنواع والأجناس بأقسامها ممّا يعسر في الماهيات الحقيقية فضلًا عن الاعتباريات.

* (فالنوع في النوع) أي: فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيّب الصغيرة «إنها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر»، فقد ظهر أثر عين هذا الوصف -وهو الصغر- في عين الحكم المدّعَى تعديته، وهو الولاية على النفس بالإجماع، والمقصود التمثيل، فلا ينافيه التركيب.

* (والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن الصبي) فإنّ العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع [لعجز][1] الصبي مؤثّرٌ في سقوط ما يحتاج إلى النيّة، وهو جنس لسقوط الزكاة.

---

١ قوله «لعجز» زيادة من هامش ف.

* Vafsın türünün hükmün cinsinde tesirinin misali, zekâtın aklı olmayan kimseden düşmesidir. Çünkü aklın bulunmamasından dolayı söz konusu olan acziyet, niyete ihtiyaç duyan hükümlerin düşmesinde etkilidir. Niyete ihtiyaç duyan hükümlerin düşmesi ise zekâtın düşmesi açısından cinstir.

5 * Vasfın cinsinin hükmün türünde tesirinin misali ise orucun bozulmaması konusunda mideye herhangi bir şeyin girmemesidir. Orucun bozulması, hükmün türüdür, mideye herhangi bir şeyin girmemesi vasfın cinsidir. Çünkü mide ve fercin şehvetinden sakınmak -sakınmak mideye ve ferce bir şeyin girmemesinin cinsidir- orucun bozulmamasında etkilidir.

10 Bu dört kısımdan biri, diğeri ile terkip oluşturabilir. Buna göre basit ve mürekkep açısından tesirin kısımları on beş olur. Bunlardan ikinin ikiyle çarpımından oluşan dördü, basit olan açısından söz konusu olur. Çünkü vasıf açısından dikkate alınan tür veya cins olup aynı şey hüküm açısından da geçerlidir. Kalan on bir kısım ise mürekkeb açısından söz konusu olur.
15 Çünkü terkip ya dörtlü ya üçlü ya da ikili olur.

* Dörtlü olan sadece bir kısımdır.

* Üçlü olan ise dört kısımdır. Çünkü terkibin üçlü olması, dörtlü olandan birinin eksik olmasıyla olur:

1) Eksik olan türün türde dikkate alınması olursa bu durumda geriye
20 cinsin cinste dikkate alınması, türün cinste dikkate alınması ve cinsin türde dikkate alınması kalır.

2) Eksik olan cinsin cinste dikkate alınması olursa bu durumda geriye türün türde dikkate alınması, türün cinste dikkate alınması ve cinsin türde dikkate alınması kalır.

25 3) Eksik olan türün cinste dikkate alınması olursa bu durumda geriye türün türde dikkate alınması, cinsin cinste dikkate alınması ve cinsin türde dikkate alınması kalır.

4) Eksik olan bunun bir öncekinin tersi yani cinsin türde dikkate alınması olursa bu durumda geriye türün türde dikkate alınması, cinsin cinste
30 dikkate alınması ve türün cinste dikkate alınması kalır. Bunların toplamı ise dört kısım olur.

* (والنوع في الجنس كسقوطها) أي: الزكاة (عمّن لا عقل له) فإنّ العجز بواسطة عدم العقل مؤثّرٌ في سقوط ما يحتاج إلى النيّة، وهو جنس لسقوط الزكاة.

* (والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم) فإنّ الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثّرٌ في عدم فساد الصوم.

٥ (وقد يتركّب البعض) من الأربعة (مع البعض فتصير الأقسام) للبسيط والمركّب (خمسة عشر: أربعة للبسيط) حاصله من ضرب الاثنين في الاثنين؛ لأنّ المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس، وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو أحد عشر (للمركّب)؛ لأنّ التركيب إمّا رباعي أو ثلاثي أو ثنائي.

* **أمّا الرباعي**: فواحد فقط.[1]

١٠ * **وأمّا الثلاثي**: فأربعة؛ لأنه إنما يصير ثلاثيًّا بنقصان واحد من الرباعي، فذلك الواحد:

**إمّا** اعتبار النوع في النوع، فالباقي اعتبار الجنس في الجنس، والنوع في الجنس، والجنس في النوع،

**وإمّا** الجنس في الجنس، فالباقي النوع في النوع، والنوع[2] في الجنس، والجنس ١٥ في النوع،

**وإمّا** النوع في الجنس، فالباقي النوع في النوع، والجنس في الجنس، والجنس في النوع،[3]

**وإمّا** العكس، فالباقي النوع في النوع، والجنس في الجنس، والنوع في الجنس، والمجموع أربعة.

---

١ د – فقط.
٢ د: والجنس.
٣ د – وإمّا النوع في الجنس، فالباقي النوع في النوع، والجنس في الجنس، والجنس في النوع.

* İkili olan ise altı kısımdır. Çünkü:

1) Türün türde dikkate alınması, a) cinsin türde dikkate alınmasıyla birleşirse b) veya türün cinste dikkate alınmasıyla birleşirse c) ya da cinsin cinste dikkate alınmasıyla birleşirse üç kısım ortaya çıkar.

2) Cinsin türde dikkate alınması, a) türün cinste dikkate alınmasıyla birleşirse b) veya cinsin cinste dikkate alınmasıyla birleşirse iki kısım ortaya çıkar.

3) Türün cinste dikkate alınması, cinsin cinste dikkate alınmasıyla birleşirse bir kısım ortaya çıkar. Dolayısıyla bunların toplamı altı kısım olur.

Sonuç olarak dörtlü, üçlü ve ikili olan kısımların toplamı on bir kısım olur ki, bunların örnekleri ayrıntılı usul kitaplarında mevcuttur.

### 7.2. Fâsid Yollar

Bir görüşe göre illet, deverân ile de bilinir. *Deverân*, varlığı halinde varlığıdır. Yani vasfın varlığı halinde hükmün varlığıdır ki, aynı zamanda *tard* diye de isimlendirilir. Bazıları vasfın varlığı halinde hükmün varlığına, vasfın yokluğu halinde hükmün yokluğunu da eklemişlerdir ki, bu da *tard ve aks* diye isimlendirilir. Bazıları ise bu ikisine, iki durumda da yani vasfın bulunması ve yokluğu durumunda da nassın hükmünün bulunmamasına rağmen nassın mevcut olmasını eklemişlerdir. Her iki durumda da hükmünün bulunmamasına rağmen nassın bulunması, hükmün isme izafe edilmesi ihtimalini gidermek ve hükmün vasfın anlamına izafe edilmesini belirgin hale getirmek içindir. Çünkü biz, mesela varlık ve yokluk bakımından abdestin vücûbunun, hadesle deverân ettiğini görüyoruz. Bununla birlikte hadesin varlığı ve yokluğu durumunda hükmünün bulunmamasına rağmen nas mevcuttur. Çünkü nas, şunu gerektirmektedir: Her ne zaman namaza yönelme söz konusu olursa abdest vâcip olur, her ne zaman da namaza yönelme söz konusu olmazsa abdest vâcip olmaz.

Bu, mefhûm-ı muhalefeyi kabul edenler açısından açıktır.[1]

1 Yani onlara göre vasfın bulunması halinde hüküm mevcut olup mefhûmun gereği olarak vasfın bulunmaması halinde hüküm mevcut olmaz.

* **وأمّا الثنائي**: فستّة؛

لأنّ اعتبار النوع في النوع إن تركّب مع اعتبار الجنس في النوع أو النوع في الجنس أو الجنس في الجنس يحصل ثلاثة.

ثم اعتبار الجنس في النوع إن تركّب مع اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس يحصل [اثنان].[1]

ثم اعتبار النوع في الجنس إن تركّب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة.

فالمجموع أحد عشر، وأمثلة الأقسام مذكورة في المطولات.

## [الثانية: المسالك الفاسدة]

(قيل: و) تعرف العلة (بالدوران، وهو الوجود عند الوجود) أي: وجود الحكم عند وجود الوصف، ويسمّى «الطرد». (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود[2] (العدمَ عند العدم)، ويسمّى «الطرد والعكس». (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النصّ في الحالين) أي: حال وجود الوصف وعدمه (و) الحالُ أنه (لا حكم له) أي: للنصّ، وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعيُّنِ إضافته إلى معنى الوصف، فإنا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرًا مع الحدث وجودًا وعدمًا، والنصّ موجود حال وجود الحدث وحال عدمه، ولا حكم له؛ لأنّ النصّ يوجب أنه كلّما وُجد القيام إلى الصلاة وجب الوضوء، وكلّما لم يوجد لم يجب.

أمّا عند القائلين بالمفهوم: فظاهرٌ.[3]

---

١ جميع النسخ: ثلاثة. ولعله سهو من المصنف؛ وإلّا تكون الأقسام سبعة.

٢ د - أي: وجود الحكم عند وجود الوصف، ويسمّى الطرد. (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود.

٣ يعني: عندهم يوجد الحكم عند وجود الوصف، ولا يوجد عند عدمه.

Bize gelince, daha önce mefhûm-ı muhalefe konusunda geçtiği üzere asıl olan, yokluk olup nassın gereği her iki durumda da sabit değildir. Hadesin yokluğu durumunu ele alacak olursak, nassın zâhiri, hadesin yokluğuna rağmen namaza kalkmanın mevcut olması durumunda abdestin vâcip olmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte abdestin vâcip olması, sabit bir hüküm değildir, çünkü kişinin önceki abdestle namaz kılması sahihtir. Hadesin bulunması durumunu ele alacak olursak, bu durumda da hadesin varlığına rağmen kişi, namaza kalkmadığında abdestin vâcip olmaması gerekir.

Mefhûm-ı muhalefeyi kabul edenler açısından kişinin namaza kalkmadığında abdestin vâcip olmamasının nedeni, bu hükmün nassın mefhûmu'l-muhalefe yoluyla sabit olan medlulü olmasıdır.

Bize göre ise bu durumda abdestin vâcip olmaması, aslî yokluğa dayansa da bu hüküm, mecazen nassın hükmü olarak değerlendirilmiştir. Şöyle ki, mutlak anlamda vücûbun yokluğu, nassa dayanan vücûbun yokluğuyla ifade edilmiştir ki, bu hüküm de aynı şekilde sabit değildir. Bu açıklamayla hadesin illet olduğu anlaşılır. Zira hades illet olmamış olsaydı hüküm nastan geri kalmazdı. Çünkü şer'î illetler, emaraler olup birtakım makul anlamlara ihtiyaç yoktur.

*Deriz ki*, bu, Allah Teâlâ açısından böyledir. Meseleye bizim açımızdan bakıldığında ise hükümler, illetlere dayanır. Mesela mülkiyet satın almaya, kısas da öldürmeye dayanmaktadır. Öyleyse illetler ile şartlar arasını ayıracak bir şeye ihtiyaç vardır. Bu da ancak makul anlamlar (illetler) ile mümkündür. İster vasfın bulunması halinde hükmün bulunması şeklinde olsun, ister bununla birlikte vasfın yokluğu halinde hükmün yokluğu şeklinde olsun mutlak olarak deverân, bir vasfın illet oluşunu göstermez. Çünkü bu deverânın küllî bir ittifakla (rastlantı) veya ters telazüm yoluyla olması ya da dayanılan şeyin illetin lazımı olması veya illete eşit bir şart olması mümkündür. Dolayısıyla deverân, bir vasfın (illet olduğuna delâlet etmek şöyle dursun) illet olduğu zannını bile ifade etmez. Her iki durumda hükmü bulunmadığı halde nassın bulunması ise nadir bir durum olup bu konuda yani şer'î hükümlerin ekserisinin kendisine dayandığı kıyas konusunda bir asıl olarak kabul edilemez.

**وأمّا عندنا**: فلأنّ[1] الأصل هو العدم على ما مرّ في مفهوم المخالفة، وموجَبُ النصّ غير ثابت في الحالين. **أمّا** حال عدم الحدث: فإنّ ظاهر النصّ يوجب أنه إذا وُجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء، وهذا غير ثابت.[2] **وأمّا** حال وجود الحدث: فلأنه ينبغي أنه إذا لم يقم إلى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب ٥ الوضوء.[3]

**أمّا عند القائلين بالمفهوم**: فلأنّ هذا الحكم مدلول النصّ.

**وأمّا عندنا**: فلأنّ عدم وجوب الوضوء وإن كان بناءً على العدم الأصلي، لكن جُعل هذا الحكم حكمَ النص مجازًا حيث عبّر بعدم الوجوب المستند إلى النصّ عن مطلق عدم الوجوب، وهذا أيضًا غير ثابت، فعلم من ذلك علية الحدث؛ إذ ١٠ لولا ذلك لَمَا تخلّف الحكم عن النصّ؛ (لأنّ العلل الشرعية أمارات، فلا حاجة إلى معانٍ تُعقل).

(قلنا) ذلك في حقّه تعالى، وأمّا في حقّنا فالأحكام مستندة إلى العلل كاستناد الملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل، فحينئذ (لابدّ من التمييز بين العلل والشروط) وإنما ذلك بمعانٍ تُعقل، (والدوران مطلقًا) أي: سواء كان الوجود عند ١٥ الوجود أو معه العدمُ عند العدم (لا يفيد العليةَ) لجواز أن يكون ذلك باتفاق كلّي أو تلازمِ تعاكسٍ أو يكون المدار لازم العلة أو شرطًا مساويًا لها، فلا يفيد ظنَّ العلية، (والقيامُ) أي: قيام النصّ في الحالين ولا حكم له (نادرٌ، فلا يجعل أصلاً في الباب) أي: باب القياس الذي يبتني عليه أكثر الأحكام الشرعية.

---

١ د + فلأن.
٢ د – وهذا غير ثابت.
٣ د – وأمّا حال وجود الحدث فلأنه ينبغي أنه إذا لم يقم إلى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء.

### 8. Kıyasın Sonucu

Kıyasın sonucu, bizimle Şâfiîler arasında ittifakla asıldan fer'e geçirilmesidir (*ta'diye*). Bize göre *ta'lîl* de böyledir. Çünkü Şâfiî'nin aksine bize göre kıyasın mürâdifi olması sebebiyle ta'lîlin hükmü de ta'diyedir. Zira daha önce geçtiği üzere Şâfiî, kâsır illetle ta'lîli mümkün görmekte, biz ise mümkün görmemekteyiz. Ta'diye, ta'lîlin sonucu ve lazımı olduğuna göre ittifakla doğrudan şer'de kendisine dayanılacak bir asıl olmaksızın sebebi veya sebebin vasfını, şartı veya şartın vasfını, hükmü veya hükmün vasfını ispat için ta'lîl yapılamaz.

* Kıyasla ilkten bir sebebi ispat etmek câiz değildir. Mesela mülkiyetin sübutunu gerektiren bir tasarruf ihdas etmek böyledir. Kıyasla ilkten sebebin vasfını ispat etmek de câiz değildir. Mesela hayvanlarda saimelik vasfını ispat etmek böyledir. Çünkü ilkten böyle bir şey ispat edilecek olursa bu takdirde ta'lîl düşünülemez. Anlamı üzerinde düşünen açısından bu açıktır. Bu şekilde bir ta'lîlin mümkün görülmesi kabul edilse bile bu, şer'in rey ile ispat edilmesine yol açar ki, bu da bâtıldır.

* Kendisi olmaksızın hükmün de sabit olmayacağı şekilde şer'î bir hüküm için ilkten şart ispat etmek için de ta'lîl yapılamaz. Mesela nikâhta şahitlerin şart olması böyledir. Kıyasla şartın vasfını ilkten ispat etmek de câiz değildir. Mesela nikâh şahitlerinin erkek olması böyledir. Çünkü şartın veya şartın vasfının kıyasla ispatı, daha önce geçtiği üzere ta'lîlin düşünülmesinin söz konusu olmamasına rağmen rey ile şer'î bir hükmü iptal ve nesih anlamına gelir.

* Kıyasla hükmü ilkten ispat etmek için de ta'lîl yapılamaz. Mesela gündüzün bir kısmında oruç tutmak böyledir. Kıyasla hükmün vasfını ilkten ispat etmek de câiz değildir. Mesela vitir namazının hükmünün vücûb veya sünnet şeklindeki sıfatı böyledir. Çünkü bir hükmün veya vasfının ilkten ta'lîl ile ispatı, şer'in hükümlerinin rey ile konulması anlamına gelir ki, daha önce geçtiği üzere bu câiz değildir.

Aksine ta'lîl, ashabımızın ittifakıyla şer'î bir hükmün, nas veya icmâ ile sabit olan asıldan, bunun benzeri olan fer'e geçirilmesi için yapılır.

## [المبحث الثامن: حكم القياس]

(وأمّا حكمه) أي: القياس (فالتعديةُ اتفاقًا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا)، فإنّ حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفًا للقياس خلافًا للشافعي حتى جوّز التعليل بالقاصرة، ولم نجوّزه[١] كما سبق، وإذا كان التعدية حكمًا للتعليل لازمًا له (فلا تعليل) اتفاقًا:

* (لإثبات السبب) ابتداءً كإحداث تصرّفٍ موجِب للملك (أو وصفه) كإثبات السوم في الأنعام؛ لأنّ التعليل لا يتصوّر حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه. ولو سلّم فيؤدّي إلى إثبات الشرع بالرأي.

* (ولا) لإثبات (الشرطِ) لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (أو وصفه) ككونهم رجالًا؛ لأنّ هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع عدم تصوّر التعليل كما مرّ.

* (ولا) لإثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (أو وصفه) كصفة الوتر؛ لأنه نَصْبُ أحكام الشرع بالرأي، فلا يجوز مع ما سبق.

(بل) التعليل إنما هو (لتعدية حكم شرعي من) الأصل (الثابت بالنصّ أو الإجماعِ إلى فرع هو نظيره) باتفاق بين أصحابنا.

---
١ ف: ولم نجزه.

Sebebiyyet ve şartiyyetin ta'diyesinde ise ihtilaf edilmiştir. Sebebiyyet ve şartiyyetin ta'diyesi şu anlamdadır: Bir şeyin şer'î bir hüküm için nas veya icmâ ile sebep veya şart olduğu sabit olduğunda, kıyasın şartları gerçekleştiğinde birinci şeye kıyasla başka bir şeyin bu hüküm için illet veya şart yapılması câiz olur mu? Mesela zinaya kıyas edilerek livatanın, haddin vücûbu için sebep kılınması; teyemmümdeki niyete kıyas edilerek namazın sahih olması için abdestte niyetin şart kılınması böyledir. İki mezhebin (Hanefî ve Şâfiî) âlimlerinden birçoğu bunun mümkün olmadığı görüşündedir. Bazıları ise câiz olduğu görüşündedir ki, Fahrulislam Pezdevî'nin tercih ettiği görüş budur.

*Tenkîh* sahibi, Pezdevî'nin meramını anlayamadığını itiraf etmiş[1] olsa da bu açıklamayla Pezdevî'nin sözünün doğruluk yönü açığa çıkar.

### 9. İstihsan

**Fasıl:** Zihinler, yani müctehidlerin zihinleri, -zira avâmın zihinleri evham gibidir- ilk önce kıyasın vechine yöneliyorsa -bu, *celî kıyas* diye isimlendirilir- özellikle bununla yani kıyas diye isimlendirilir. Aksi takdirde yani eğer müctehidlerin zihinleri önce kıyasın vechine yönelmiyorsa -bu da *hafî kıyas* diye isimlendirilir- bu da *istihsan* diye isimlendirilir.

İki kıyas arasında ayırım yapmak için usul terminolojisinde *kıyas* kelimesinin *celî kıyas* anlamında kullanımı yaygınlık kazandığı gibi *istihsan* kelimesinin de özellikle *hafî kıyas* anlamında kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte istihsanın bazen hafî kıyası da içine alan daha genel bir kullanımı mevcuttur ki, fürû konularında bu kullanım yaygındır. Daha genel olan anlamda kullanılan bu istihsan, celî kıyasın mukabili olan bir delildir. Bu delil de ya icâre ve selem akdinde ve unutarak yeme halinde orucun devam etmesinde olduğu gibi eserdir veya istısna' akdinde olduğu gibi icmâdır veya havuz ve kuyuların temizliği meselesinde olduğu gibi zarurettir ya da hafî kıyastır.

Bu, yani hafî kıyas iki kısımdır: *Birincisi*, tesiri kuvvetli olan, *ikincisi* ise sıhhati açık olup fesadı gizli olan yani şöyle bir bakıldığında sahih olduğu anlaşılan sonra üzerinde iyice düşünüldüğünde fâsid olduğu anlaşılan kıyastır.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 160-161.

(واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى أنه إذا ثبت بنصّ أو إجماع كونُ الشيء سببًا أو شرطًا لحكم شرعي فهل يجوز أن يُجعل شيء آخر علةً أو شرطًا لذلك الحكم قياسًا على الشيء الأوّل عند تحقّق شرائط القياس مثل أن يُجعل اللواطة سببًا لوجوب الحدّ قياسًا على الزنا، ويجعلَ النية في الوضوء شرطًا لصحّة الصلاة قياسًا على النية في التيمّم، فذهب كثير من علماء المذهبيْن إلى امتناعه، وبعضُهم إلى جوازه وهو اختيار فخر الإسلام.

فظهر بهذا التقرير وجه صحّة كلامه وإن اعترف صاحب **التنقيح** بعدم دراية مرامه.[١]

## [المبحث التاسع: الاستحسان]

(**فصل**: إن سبق الأفهامُ) أي: أفهام المجتهدين؛ إذ أفهام العوامّ كالأوهام (إلى وجه القياس) وهو المسمّى «قياسًا جليًّا» (يخصّ باسمه) أي: اسم «القياس»؛ (وإلّا) أي: وإن لم يسبق إليه وهو الذي يسمّى «قياسًا خفيًّا» (فبالاستحسان).

قد غلب اسم «الاستحسان» في اصطلاح الأصول على «القياس الخفي» خاصّةً كما غلب اسم «القياس»[٢] على «القياس الجلي» تمييزًا بين القياسين. (وقد يسمّى به) أي: بالاستحسان (الأعمُّ) أي: أعمّ من القياس الخفي، وهذه التسمية في الفروع شائعة. (وهو) أي: الأعمّ (دليلٌ يقابل القياسَ الجليَّ، وهو) أي: ذلك الدليل (إمّا الأثر) كما في الإجارة والسلم وبقاء الصوم في الأكل ناسيًا (أو الإجماع) كما في الاستصناع (أو الضرورة) كما في طهارة الحِياض والآبار (أو القياس الخفي).

(وله) أي: للقياس الخفيّ (قسمان). **الأوّل**: (ما قوي تأثيره، و) **الثاني**: (ما ظهر صحّتُه وخفي فسادُه) أي: إذا نُظر إليه بأدنى النظر يُرى صحّته، ثم إذا تؤمّل حقَّ التأمّل عُلم أنه فاسد.

---

١ قال صدر الشريعة: (فالتعليل لا يصحّ إلّا للتعدية. هذا ما قالوا) إنما قلتُ «هذا»؛ لأني نقلتُ هذا الفصل عن أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله ولم أدرِ ما مراده. انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/١٦٠-١٦١.

٢ د - في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصّةً كما غلب اسم القياس.

Celî kıyas da iki kısımdır: *Birincisi*, tesiri zayıf olan, *ikincisi* ise fesadı açık olup sıhhati gizli olan kıyastır.

Birincinin birincisi yani istihsanın birinci kısmı, ikincinin birincisinden yani kıyasın birinci kısmından, ikincinin ikincisi yani kıyasın ikinci kısmı ise birincinin ikincisinden yani istihsanın ikinci kısmından evlâdır. Çünkü kıyasta dikkate alınan nokta, açıklık değil, tesirdir.

*Birincisi*, -bu istihsanın birinci kısmının kıyasın birinci kısmının mukabilinde olmasıdır- yırtıcı kuşların artığı meselesi gibidir. Yırtıcı kuşların artığı, yırtıcı hayvanların artığına kıyasla necis, istihsana göre ise temizdir. Çünkü yırtıcı kuşlar, suyu gagalarıyla içer. Gaga ise temiz bir kemiktir.

*İkincisi*, -bu da istihsanın ikinci kısmının kıyasın ikinci kısmı mukabilinde olmasıdır- tilavet secdesi meselesi gibidir. Tilavet secdesi, kıyasa göre rükû ile edâ edilir, istihsana göre ise rükû ile edâ edilmez. Çünkü rükû ve secdeden her biri tazimi içerdiği için kıyasa göre namazda secde âyetini okumaktan dolayı vâcip olan tilavet secdesi, secde ile edâ edilebildiği gibi rükû ile de edâ edilebilir. Çünkü rükû ve secde arasında açık bir ilişki vardır.[1] İşte bu, celî kıyastır, ancak fesadı açık olan bir kıyastır. Burada fesadın kaynağı, hakikat (secde) imkânsız olmadığı halde mecaz (rükû) ile amel edilmiş olmasıdır. Bununla birlikte bu celî kıyas, sıhhati gizli olan bir kıyastır. Bu kıyasın sıhhati gizli bir kıyas olması da şöyledir: Tilavet secdesi, bizatihi amaçlanan bir kurbet olarak vâcip değildir.[2] Tilavet secdesinden amaçlanan şey, kulun tevazu göstermesi, tekebbürde bulunanlara muhalefet etmesi ve ibadet maksadıyla itaat edenlere uygun hareket etmesidir.[3] Bu durum, namazdaki rükû ile de sağlanır. Ancak secde âyetini okuyana emredilen şey, secde olup secde, rükûdan farklı bir şeydir. Bu yüzden rükûnun, tilavet secdesinin yerini tutmaması gerekir. Nitekim rükû, namazdaki secdenin yerini tutmaz.[4] Aynı şekilde namaz haricindeki rükû da tilavet secdesinin yerini tutmaz. Bunun yanı sıra namazdaki rükûdan farklı olarak namaz haricindeki rükûnun başka herhangi bir şekilde değerlendirilmesi de söz konusu değildir.

1 **Minhuvât:** Bu yüzden ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ (Sâd, 38/24) âyetinde secde, rükû ile ifade edilmesi doğru olur ki, secde ederek yere kapandı demektir.

2 **Minhuvât:** Bu yüzden nezredilmesi halinde nezri yerine getirmek gerekli olmaz.

3 **Minhuvât:** Bu yüzden tilavet secdesinde abdest ve kıbleye yönelmek şarttır.

4 **Minhuvât:** Namazın rükünlerinden ve tahrimenin gereklerinden oldukları için rükû ve secde arasında münasebet yakınlığı bulunmuş olsa dahi.

(وللقياس) الجلي أيضًا (قسمان). **الأوّل**: (ما ضعف تأثيرُه، و) **الثاني**: (ما ظهر فسادُه وخفي صحّتُه).

(وأوّل الأوّل) أي: القسمُ الأوّل من الاستحسان (أولى من أوّل الثاني) أي: القسم الأوّل من القياس، (وثاني الثاني) أي: القسمُ الثاني من القياس أَوْلَى (من ثاني الأوّل) أي: القسم الثاني من الاستحسان؛ لأنّ المعتبر هو التأثير، لا الظهور.

**فالأوّل**: وهو أن يقع القسم الأوّل من الاستحسان في مقابلة القسم الأوّل من القياس كسؤر سباع الطير، فإنه نجسٌ قياسًا على سؤر سباع البهائم، طاهرٌ استحسانًا؛ لأنها تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر.

**والثاني**: وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدَّى بالركوع قياسًا، لا استحسانًا؛ لأنّ كلًّا منهما لـمّا اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدّى بالركوع كما يتأدّى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما،[1] فهذا قياس جلي فيه فسادٌ ظاهرٌ هو العمل بالمجاز بلا تعذّر الحقيقة، وصحّةٌ خفيّةٌ هي أنّ سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة،[2] وإنما المقصود[3] هو التواضع ومخالفة المتكبّرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة،[4] وهذا حاصل في الركوع في الصلاة؛ إلّا أنّ المأمور به سجودٌ مغايرٌ[5] للركوع، فينبغي أن لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية،[6] وكما[7] لا ينوب الركوع خارجَ الصلاة مع أنه لم يستحقّ بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة،

---

١ وفي هامش م: ولهذا صحّ التعبير عنه بالركوع عنه في قوله تعالى ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص، ٣٨/٢٤] أي: سقط ساجدًا، «منه».
٢ وفي هامش م: ولهذا لا يلزم بالنذر، «منه».
٣ ف: المقصودة.
٤ وفي هامش م: ولهذا شرط الطهارة واستقبال القبلة، «منه».
٥ ر: يغاير.
٦ وفي هامش م: مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريمة، «منه».
٧ د: كما.

İşte bu kıyas, hafî kıyas olup istihsan diye isimlendirilir. Bu, hakikat ile amel edilmesi ve emredilen şeyin başka bir şeyle edâ edilememesi yönüyle eseri zâhir, bizzat amaçlanmayan bir şeyi, bizzat amaçlanan bir şeye eşit tutma yönüyle de fesadı gizli olan bir kıyastır. Dolayısıyla bu durumda biz, bu kıyastaki gizli sıhhat ile amel edip namazdaki tilavet secdesinin rükû ile edâ edilebileceğini ve rükû ile tilavet secdesinin zimmetten düşeceğini kabul ettik. Nitekim başka bir amaçla alınan abdestle namaz için yeniden abdest almak da düşer. Fakat namaz dışında yapılan rükû, bundan farklıdır. Çünkü namaz dışındaki rükû, bir ibadet olarak meşru değildir. Aynı şekilde namazdaki secde de bundan farklıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın "*Rükû edin, secde edin.*" (Hac, 22/77) sözünden dolayı namazdaki secde, tıpkı namazdaki rükû gibi bizzat amaçlanan bir ibadettir.

Kıyas ve istihsandan her biri, aklî açıdan bazen kuvvet ve zayıflığı itibariyle eseri zayıf ve kuvvetli olan kısımlarına ayrılır ki, dört kısım ortaya çıkar. Kıyas ve istihsan arasında teâruz bulunması halinde istihsanın eserinin kuvvetli, kıyasın eserinin zayıf olduğu durum hariç bu dört şekilden hiçbirinde istihsan kıyasa tercih edilmez. Diğer üç durumda ise kıyas istihsana tercih edilir. Kıyasın eserinin daha kuvvetli olması durumu açıktır. (Kıyas ve istihsan ya kuvvet ya da zayıflık bakımından eşit olur.) Kuvvet bakımından eşit olduklarında açık olması sebebiyle kıyas tercih edilir. Zayıflık bakımından eşit olduklarında ise ya ikisi de düşer ya da açıklığı sebebiyle kıyasla amel edilir.

Kayıs ve istihsandan her biri, bazen de sıhhat ve fesat itibariyle zâhiri ve batını sahih, zâhiri ve batını fâsid, zâhiri sahih batını fâsid ve bunun tersi yani zâhiri fâsid batını sahih kısımlarına ayrılır. Bu kısımların hepsinde zihnin kendisine daha önce ulaşması anlamında kıyas, celî olur, istihsan ise buna nispetle hafî olur. İkisi arasındaki teâruz, kıyasın dört kısmı ile istihsanın dört kısmının çarpımından ortaya çıkan on altı şekilde olur.

Kıyasın zâhiri ve batını sahih olan birinci kısmı açıklığı sebebiyle istihsanın bütün kısımlarına tercih edilir. Kıyasın zâhiri ve batını fâsid olan ikinci kısmı ise zâhiren ve batınen fâsid olduğu için istihsanın bütün kısımlarına nispetle reddedilir.

وهذا قياسٌ خفيٌّ يسمّى استحسانًا، وفيه أثرٌ ظاهرٌ هو العملُ بالحقيقة وعدمُ تأدية المأمور به بغيره، وفسادٌ خفيٌّ هو جعل غير المقصود مساويًا للمقصود، فعملنا بالصحّة الباطنة في القياس، وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدّيةً بالركوع ساقطةً به كما يسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارجَ الصلاة؛ لأنه لم ٥ يُشرع عبادة، وبخلاف[١] السجدة الصلاتية، فإنها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج، ٢٢/٧٧].

(وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلًا) تارةً باعتبار القوّة والضعف (إلى ضعيف الأثر وقويّه)[٢] فتكون الأقسام أربعة. (ولا يرجّح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الأربع[٣] (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (إلّا) في صورة واحدة، ١٠ وهي ما (إذا قوي أثره) أي: أثر الاستحسان (وضعف أثر القياس). وأمّا في الصور الثلاث الأُخر فالقياس راجح على الاستحسان. أمّا إذا كان أثر القياس أقوى فظاهر، وأمّا إذا تساويا في القوّة فالقياس يرجّح لظهوره أو في الضعف فإمّا أن يسقطا أو يُعمل بالقياس لظهوره.

(وَ) ينقسم تارةً باعتبار الصحّة والفساد (إلى صحيح الظاهر والباطن و) إلى ١٥ (فاسدهما، و) إلى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) إلى (العكس)[٤] وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن. وفي الجميع يكون القياس جليًّا بمعنى سبق الأفهام إليه، والاستحسان خفيًّا بالإضافة إليه، ويقع التعارض على ستّة عشر وجهًا حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان.

(فالأوّل من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجّح على كل استحسان)[٥] ٢٠ لظهوره. (وثانيه) أي: الثاني من القياس، وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة إلى الكل لفساده ظاهرًا وباطنًا.

---

١ د: بخلاف.
٢ د: وقوته.
٣ ف ر: الأربعة.
٤ ر: بالعكس.
٥ م د: كل الاستحسان.

Geriye kıyasın iki kısmı kalır ki, istihsanın zâhiri ve batını sahih olan birinci kısmı, zâhiren ve batınen sahih olmasından dolayı kıyasın kalan bu iki kısmına tercih edilir. İstihsanın zâhiri ve batını fâsid olan ikinci kısmı ise zâhiren ve batınen fâsid olmasından dolayı reddedilir.

5 Geriye istihsanın zâhiri sahih, batını fâsid ve bunun tersi olan zâhiri fâsid batını sahih olan son iki kısmı kalır. İstihsanın bu son iki kısmı ile kıyasın geriye kalan son iki kısmı -bunlar da zâhiri sahih batını fâsid ve bunun tersi yani zâhiri fâsid batını sahih olandır- arasında teâruz söz konusu olduğunda bu teâruz, kıyas ve istihsanın tür birliğiyle gerçekleşirse açıklığından dolayı

10 kıyas evlâdır. Kıyas ve istihsanın *tür birliği*, zâhiri sahih batını fâsid olma ve bunun aksi yani zâhiri fâsid batını sahih olma noktasında aynı olmalarıdır. Eğer teâruz, tür farklılığıyla gerçekleşecek olursa bu da iki şekilde olur: *Birincisi*, istihsanın zâhiri sahih batını fâsid olan kısmının, kıyasın zâhiri fâsid batını sahih olan kısmı ile çatışmasıdır. *İkincisi* ise istihsanın zâhiri

15 fâsid batını sahih olan kısmının, kıyasın zâhiri sahih batını fâsid kısmı ile çatışmasıdır. Bu iki durumda ister kıyas olsun ister istihsan olsun ilkin fâsid olduğu anlaşılan fakat üzerinde düşünüldüğünde sahih olduğu açığa çıkan, bunun tersinden daha kuvvetlidir. Çünkü dikkate alınacak olan, düşündükten sonra zâhir olan kısımdır.

20 Hafî kıyas sebebiyle istihsanın hükmü sirayet eder, bunun dışındakilerin hükmü ise sirayet etmez. Musannif bu ifadesiyle istihsan denilince akla ilk anda gelen hafî kıyas sebebiyle istihsanla diğer üç sebeple yapılan istihsanın arasını ayırmak istedi. Şöyle ki, hafî kıyas sebebiyle istihsanın hükmü, başka meselelere sirayet eder, diğerleri sebebiyle yapılan istihsanın hükmü ise

25 başka meselelere sirayet etmez. Çünkü diğer üç sebeple yapılan istihsanda kıyas yolundan ayrılarak hüküm koyma söz konusudur. Ancak asıl ve fer'in muteber olan yönlerde eşit olmaları durumunda nassın delâleti yoluyla başka meselelere sirayet etmesi bundan müstesnadır.

Bunun misali şudur: Müşterinin mebî'i kabzetmesinden önce semende ih-

30 tilaf edilmesi, kıyasa göre sadece müşterinin yemin etmesini gerektirir. Çünkü müşteri, inkâr edendir. İstihsana göre ise bu durum, ikisinin de yemin etmesini gerektirir. İstihsana göre satıcının yemin etmesi gerekir. Çünkü satıcı, müşterinin iddiasındaki semen karşılığında mebî'in tesliminin gerekli olduğunu inkâr etmektedir. Müşteriye gelince o da semendeki fazlalığı inkâr etmektedir.

(بقي الأخيران) من القياس، وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس، (فالأوّل من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجّح عليهما) لصحّته ظاهرًا وباطنًا، (وثانيه) أي: ثاني الاستحسان، وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرًا وباطنًا.

٥ (بقي الأخيران) من الاستحسان، وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس، (فالتعارض بينهما) أي: بين أخيري الاستحسان (وبين أخيرَيِ القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (إن وقع مع اتحاد النوع) بأن يتّحد القياس والاستحسان في صحّة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس أولى) لظهوره، (و) إن وقع التعارض (مع اختلافه) أي: اختلاف النوع، وهذا في صورتين. **إحداهما**: أن ١٠ يعارض صحيحُ الظاهر فاسدُ الباطن من الاستحسان فاسدَ الظاهر صحيحَ الباطن من القياس، **وثانيتهما**: أن يعارض فاسدُ الظاهر صحيحُ الباطن من الاستحسان صحيحَ الظاهر فاسدَ الباطن من القياس، (فما ظهر فساده ابتداءً) سواء كان قياسًا أو استحسانًا (و) لكن (إذا تُؤُمِّلَ تبيّن صحّته أقوى من العكس)؛ لأنّ المعتبر ما يظهر بعد التأمّل.

١٥ (والمستحسن بالقياس الخفي يُعدَّى لا غيرُ). أراد أن يفرّق بين المستحسَن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثةِ الأُخَر بأنه يعدّى، لا الباقيةُ للعدول بها عن سَنَن القياس؛ اللهمّ إلّا دلالة إذا تساويا في الوجوه المعتبرة.

**مثاله**: أنّ الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمينَ المشتري فقط ٢٠ قياسًا؛ لأنه المنكِر، ويمينَهما[1] استحسانًا. **أمّا البائع**: فلأنه ينكر وجوبَ تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري. **وأمّا المشتري**: فلأنه ينكر زيادةَ الثمن.

---

[1] ر: يمينها.

Karşılıklı yemin etme şeklinde istihsanın gerektirdiği bu hüküm, satım akdi söz konusu olduğunda alıcı ve satıcıdan varislerine de aynı şekilde sirayet eder. İcare akdi söz konusu olduğunda menfaatten yararlanma söz konusu olmadan önce kiranın miktarı konusunda ihtilaf etmeleri halinde aynı hü-
5 küm, kiraya veren ve kiracıya da sirayet eder. Mebî'in müşteri tarafından kabzedilmesinden sonra ihtilaf etmeleri durumunda ise karşılıklı yemin etmenin gerekliliği hükmü, Hz. Peygamber'in "*Alıcı ve satıcı ihtilaf ettiğinde mal mevcut ise karşılıklı yemin ederler ve mebî' ve semeni iade ederler.*" sözüyle sabittir. Hadisle sabit olan bu hüküm ne alıcı ve satıcının varislerine ne de
10 malın helak olması haline sirayet eder.

Hafî kıyas sebebiyle istihsanda söz konusu olan bu ta'diye, "Ta'diyenin şartlarından biri de celî ve hafî kıyas arasında bir ayırım olmaksızın kıyasla sabit bir hüküm olmamasıdır." şeklinde daha önce geçen şarta aykırı değildir. Çünkü gerçekte ta'diye edilen hüküm, istihsanın dayandığı aslın
15 hükmüdür. Mesela diğer tasarruflarda yeminin inkâr edene gerekli olması böyledir. Şu var ki, taraflar arasında yeminleşmenin şekli ve iki taraftan yeminin yapılışı, hafî kıyas olan istihsanın hükmü olunca, ta'diye de mecazen buna nispet edilmiştir. Zira asıl konumunda olan diğer tasarruflarda inkâr edenin bu şekilde bir yemini -bu şekil de bir meselede anlaşmazlığa
20 düşen taraflara bu şekilde bir yeminin yönelmiş olmasıdır- söz konusu değildir.

İstihsan, bazılarının "Kıyas, istihsan şeklindeki hafî kıyas ve diğer şekillerde sabit olup bir engelden dolayı istihsanda kıyasla amel etme terk edilmiş ve diğer şekillerde ise bir engel bulunmadığı için kıyasla amel edilmiştir."
25 şeklinde vehmettikleri üzere *illetin tahsisi* değildir. İleride illetin tahsisinin iptali konusunda geleceği üzere onların bu vehimleri, bâtıldır. Çünkü hafî kıyas şeklindeki istihsanda celî kıyasın hükmünün bulunmaması, illet mevcut olup tahsis yoluyla hüküm bu illetten geri kaldığı için değil, aksine illetin bulunmamasından dolayıdır. Mesela yırtıcı hayvanların artığının necis
30 olmasını gerektiren şey, suyu içtikleri organdaki necis olan ıslaklıktır (salya). Bu ise yırtıcı kuşlarda mevcut değildir. Bu yüzden yırtıcı kuşların artığının necis olması şeklinde bir hüküm mevcut değildir.

وهذا الحكم الذي هو التحالف يعدّى[1] إلى وارثَيْهما وإلى المؤجر والمستأجر إذا اختلفا في مقدار الأجرة قبل استيفاء المنفعة. وأمّا بعد القبض فثبوته بقوله عليه الصلاة والسلام {إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا}، فلا يعدّى إلى الوارث، ولا إلى حال هلاك السلعة.

٥ وهذه التعدية لا تنافي ما سبق «أنّ من شرطها أن لا يكون الحكم ثابتًا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي»؛ لأنّ المعدّى حقيقةً حكمُ أصلِ الاستحسان كوجوب اليمين على المنكِر في سائر التصرفات، إلّا أنّ صورة التحالف وجريانَ اليمين من الجانبين لـمّا كانت حكمَ الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدية إليه؛ إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات يمينُ المنكِر بهذه ١٠ الكيفية، وهي أن تتوجّه على المتنازعَيْن في قضية واحدة.

(وهو) أي: الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهّمه البعض من أنّ القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائرِ الصور وقد تُرِك العمل به في الاستحسان لمانع، وعُمل به في غيرها لعدم المانع، فيكون باطلًا لما سيأتي من إبطال تخصيص العلّة؛ (لأنّ عدمه) أي: عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس ١٥ لأنّ العلة موجودة وقد تخلّف عنها الحكم بطريق التخصيص؛ بل (لعدمها) أي: عدم العلة، مثلًا موجِب نجاسة سؤر سباع الوحش[2] هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة، ولم يوجد ذلك في سباع الطير، فانتفى الحكم لذلك.

---

١ ف: تعد.
٢ ر: سؤر السباع الوحش.

### 10. Kıyasa İtiraz Şekilleri (Def'u'l-Kıyas)

İlletine itiraz edilmek suretiyle kıyasa yapılan itirazın değişik şekilleri vardır.

#### 10.1. Nakz

5 *Birincisi*, nakzdır. *Nakz*, hükümden geri kalmasıyla birlikte illetin varlığını açıklamak suretiyle muayyen olmayan bir mukaddimeyi iptal etmektir. Mesela "Deliliniz, bütün mukaddimeleriyle sahih değildir, aksi takdirde hiçbir şekilde hüküm, delilden geri kalmazdı." denilmesi böyledir.

10 Diğer yandan kimilerine göre nakz, müessir illetler hakkında söz konusu olmaz. Çünkü illetteki tesir, ancak nas veya icmâ ile sabit olur ki, bunların herhangi birinde *münakaza* düşünülemez.

Bunun cevabı şudur: "Tesirin sabit olması, bazen zannî olur, dolayısıyla nakz ve başka şekillerde itiraz sahih olur."

15 Cevabın açılımı şöyledir: Tesir söz konusu olmadığı halde bazen tesirin var olduğu zannedilir. Kimi zaman müessir hakkında *muâraza*, *kalb*, *fesâd-ı vaz'* ve benzeri zannedilen bir şekilde itiraz söz konusu olur. Hâlbuki durum zannedildiği gibi değildir. Birbirini nefyetme durumu, ancak bizatihi tesir ile kesin olmak üzere itirazın tamamı arasında söz konusu
20 olur ki, bunu kabul eden kimse yoktur. Aynı şekilde hasım, tesiri kabul ettiğinde herhangi bir itiraz yöneltmez. Tesiri kabul etmediğinde ise dilediği herhangi bir itirazı yöneltebilir. Dolayısıyla müessir illetlerin, kıyasa itiraz şekillerinden herhangi birine tahsis edilmesinin bir anlamı yoktur. İşte bu yüzden bu itiraz şekillerini sundum.

25 Nakz şu yollarla reddedilir yani nakza şu dört yolla cevap verilir:

**1)** Musannif, birincisine *vasıf* ile sözüyle işaret etmiştir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde illetin varlığını reddetmektir. Mesela (Hanefîlere göre) necasetin bedenden çıkması, abdestin bozulmasının illetidir.

Bu ta'lîl, az miktardaki necaset gerekçe gösterilerek nakzedilmiştir.

## [المبحث العاشر: وجوه دفع القياس]

(وأمّا دفعه) أي: دفع القياس بدفع علته (فبوجوه).

## [الوجه الأول: النقض]

(**الأوّل: النقض**، وهو منع مقدّمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلّف الحكم) كأَنْ يقال «دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح؛ وإلّا لَمَا تخلّف الحكم عنه في شيء من الصور».

ثم ذهب بعضهم إلى أنّ النقض غير مسموع على العلل المؤثّرة؛ لأنّ التأثير لا يثبت إلّا بنصّ أو إجماع، ولا يتصوّر المناقضة فيه.

**وجوابه**: أنّ ثبوت التأثير قد يكون ظنيًّا، فيصحّ الاعتراض بالنقض وغيره.

**والتحقيق**: أنّ التأثير قد يُظنّ ولا تأثير. وربّما يُورَد على المؤثّر ما يظنّ أنه معارضةٌ أو قلبٌ أو فسادُ وضع ونحو ذلك، وليس كذلك، فالمنافاة إنما هي بين التأثير في نفس الأمر وتمامِ الاعتراض على القطع، ولا قائل بذلك، وأيضًا الخصمُ إذا سلّم التأثير لا يورِد اعتراضًا أصلًا، وإذا لم يسلّمه يورِد أيًّا ما شاء[1] منه، فلا وجه لتخصيص المؤثّرة بالبعض دون البعض، ولهذا أوردتُ وجوه الاعتراض.

(**ويردّ**) أي: يجاب عن النقض بأربع طرق:

**أشار إلى الأوّل بقوله**: (**بالوصف**، وهو منع وجود العلة في صورة النقض) نحو «خروج النجاسة علة للانتقاض».

**فنوقض** بالقليل.

---

١ م ف د: أيّا شاء.

Bu nakza, az miktar söz konusu olduğunda bunun *bedenden çıkma* olarak değerlendirilemeyeceği şeklinde cevap veririz. Çünkü *bedenden çıkma*nın anlamı, necasetin bedenin içinden dışarı bir yere intikal etmesidir. Akma olmadığında intikal de söz konusu olmaz. Aksine necaset, necaseti örten derinin zail olması ile görünür hale gelmiştir. Ön ve arkada ise durum bundan farklıdır. Çünkü bu iki yerde az miktarda necasetin görünmesi, ancak çıkmasıyla mümkündür.

**2)** Musannif, ikincisine *mânası* ile yani *vasfın anlamıyla* sözüyle işaret etmiştir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde illetin, kendisinden dolayı illet olduğu anlamın varlığını reddetmektir. Bu anlam, illete nispetle nasla sabit olana nispetle nassın delâletiyle sabit olan gibidir. Mesela başın meshedilmesi *mesh* olup ayağa giyilen meste meshetmede olduğu gibi bunun üç kere yapılması sünnet değildir.

(Hanefîlerin bu görüşü) *istinca* ile nakzedilmiştir.

Buna, başı meshetmedeki *mesh* anlamının istincada mevcut olmamasıyla cevap veririz. Bu anlam da başın meshinin hükmî bir temizlik olup makul bir anlama dayanmamasıdır. Bu yüzden de başın üç kere meshedilmesi sünnet değildir. Çünkü üç kere yapmak, makul bir anlam olan temizliği pekiştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla teyemmümde olduğu gibi başın meshinde de üç kere meshetmenin bir anlamı yoktur. Buna karşılık istincada temizliğin üç kere olmasının bir anlamı vardır.

**3)** Musannif, üçüncüsüne *hüküm* ile sözüyle işaret etmiştir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde hükmün illetten geri kaldığını reddetmektir. Mesela Hanefîlere göre ön ve arkadan necasetin çıkmış olmasıyla birlikte namaza kalkmak, abdestin vâcip olmasının illetidir. Buna göre necasetin, ön ve arkanın dışında bir yerden çıkmasıyla da abdest vâcip olur.

Bu, kişinin suyu kullanmaya gücünün yetmemesi durumunda teyemmümle nakzolunmuştur. Şöyle ki, bu durumda necasetin çıkmış olmasına rağmen namaza kalkma bulunduğu halde abdest vâcip olmamaktadır.

*Deriz ki*, su bulunmadığı takdirde abdestin vâcip olmamasını kabul etmiyoruz. Aksine abdest yine vâciptir, fakat teyemmüm, abdestin halefi olmuştur.

**فنمنع** الخروج فيه، فإنه الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان؛ بل ظهرت النجاسة بزوال الجِلْدة الساترة لها بخلاف السبيلين، فإنّ فيهما لا يتصوّر ظهور القليل إلّا بالخروج.

**وإلى الثاني بقوله:** (وبمعناه) أي: بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) أي: المعنى الذي (له) أي: لأجله (صارت) أي: العلة (علةً في صورة النقض)، وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النصّ بالنسبة إلى المنصوص نحو «مسح الرأس مسحٌ فلا يُسنّ فيه التثليث كمسح الخفّ».

**فنوقض** بالاستنجاء.

**فنمنع** في الاستنجاء المعنى الذي في المسح، وهو أنه تطهير حكمي غير معقول، ولهذا لا يُسنّ فيه التثليث؛ لأنه لتأكيد التطهير المعقول، فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمّم، ويفيد في الاستنجاء.

**وإلى الثالث بقوله:** (وبالحكم، وهو منع تخلّف الحكم عن العلة في صورة النقض) نحو «القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء، فيجب في غير السبيلين».

**فنوقض** بالتيمّم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء.

**فنقول:** لا نسلّم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء؛ بل الوضوء واجب، لكنّ التيمّم خلف عنه.

**4)** Musannif, dördüncüye *maksat* ile sözüyle işaret etmiştir. Bu, cevap verenin, "Bu ta'lîlden ve fer'i asla ilhak etmekten maksat, hükmü gerektiren anlamda asıl ve fer' arasını eşitlemektir, eşitleme de gerçekleşmiştir." demesidir. Nasıl ki, aynı illet, ikisinde de mevcut ise hüküm de aynı şekilde ikisinde de mevcuttur. Yine nasıl ki, hükmün açığa çıkması, bazen fer'de illetten geri kalır, aynı şekilde asılda da geri kalır. Her halükarda asıl ve fer'de eşitlik söz konusudur. Dolayısıyla bu durum, nakz olmaz. Mesela vücuttan çıkan necis şey böyledir (abdesti bozar).

Bu, istihaza ile nakzedilmiştir.

Bu nakz şu şekilde reddedilir: Maksat, ön ve arka ile bu ikisinin dışındaki yerleri eşitlemektir. Zira necis bir şeyin ön ve arkadan çıkması hadestir, abdesti bozar. Fakat necasetin ön ve arkadan çıkması süreklilik arz ettiğinde, bu affedilmiştir, abdesti bozmaz. Ön ve arkanın dışındaki yerlerden çıkanda da durum aynı olup nakz söz konusu olmaz. Bu, hükmün yokluğunu iptale yönelik bir durumdur. Çünkü nakz iddiasında bulunan, illetin varlığı ve hükmün yokluğu olmak üzere iki şeyi iddia etmektedir. Dolayısıyla nakz iddiasında bulunan kişiye ancak bunlardan birini reddetmek suretiyle cevap verilmesi doğru olur.

Diğer yandan ileri sürülen nakz, bunlarla yani bu dört yolla reddedilirse ta'lîl tamam olur. Aksi takdirde yani bu yollarla cevaplanmazsa, bu durumda: **1)** Nakz şeklinde ileri sürülen delilde hükmün sübutuna engel bir durum bulunmazsa, illet bâtıl olur. Çünkü bu durumda bir engel bulunmadığı halde hüküm delilden geri kalmış olur. **2)** Şayet hükmün sübutuna engel bir durum bulunursa bu durumda illet bâtıl olmaz. İlletin bâtıl olmaması da: **a)** Ya illette engel bir durumun bulunmaması açısındandır yani engelin bulunmamasının, illetin bir parçası ya da illetin şartı olduğunun kabulünden dolayıdır ki, nakz durumunda hükmün yokluğu, parçasının ya da şartının yokluğu sebebiyle illetin yokluğuna dayanabilsin. Fahrulislam Pezdevî'nin bu görüşte olup müteahhirûn usulcüler de ona tâbi olmuştur. **b)** Ya da çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, illetin tahsis edilmesi açısındandır. Bu da mahallin birden çok olması dikkate alınmak suretiyle illetin, umumî olmakla nitelendirilmesiyle olur ki, daha sonra bu mahallerden bir kısmı, illetin, bu mahallerde bir tesiri olmadığı için çıkarılır ve illetin tesiri, bunların dışında kalan diğer mahallerle sınırlı hale gelir.

**وإلى الرابع بقوله:** (وبالغرض، وهو أن يقول «الغرض) من هذا التعليل وإلحاقِ الفرع بالأصل (التسويةُ) بينهما في المعنى الموجِب للحكم (وقد حصلت») التسوية»، فكما أنّ العلة موجودة في الصورتين[1] فكذا الحكم، وكما أنّ ظهور الحكم قد يتأخّر في الفرع فكذا في الأصل، والتسوية حاصلة بكل حال، ٥ فلا يكون ذلك نقضًا نحو «خارج نجس».

**فنوقض** بالاستحاضة.

**فيردّ:** بأنّ الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما، فإنه حدث في السبيلين، لكن إذا استمرّ يصير عفوًا، فكذا هنا،[2] فلا نقض. وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم؛ لأنّ الناقض يدّعي أمرين: ثبوتَ العلة وانتفاءَ الحكم، فلا يصحّ ردّه إلّا ١٠ بمنع أحدهما.

(ثمّ إن رُدَّ) النقض (بها) أي: بهذه الطرق الأربعة فقد تَمَّ التعليلُ؛ (وإلّا) أي: وإن لم يردّ بها (فإن لم يوجد في صورة النقض مانعٌ) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلّف الحكم عن الدليل من غير مانع. (وإن وجد) مانع (فلا) تبطل العلة (إمّا لاعتبار عدم المانع فيها) أي: للقول بأنّ عدم المانع جزءٌ ١٥ من العلة أو شرطٌ لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيًّا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها، وإلى هذا ذهب فخر الإسلام وتبعه المتأخرون، (وإمّا لتخصيص العلة) كما ذهب إليه الأكثرون، وذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدّد المحالّ، ثم يخرج بعض المحالّ عن تأثير العلة فيه، ويبقى التأثير مقتصرًا على المحالّ الأُخر.

---

١ د: الصورة.

٢ وفي هامش م: أي: في غيرهما، «منه».

Buna göre yani illetin tahsisinin kabul edilmesi halinde hükme, beş durum engel olur. Engel olan durum hükme, ister illetin gerçekleşmesinden sonra engel olsun -illetin tahsisinde muteber kabul edilen engel budur- ister illeti iptal etmek vasıtasıyla hükme engel olsun fark etmez, bu durum beştir. Çünkü hüküm açısından bir başlangıç, tamam oluş ve devam söz konusudur. Aynı şekilde illet açısından da bir başlangıç ve tamam oluş söz konusudur. İllette devamlılık dikkate alınmaz, aksine tamam olması yeterlidir. Mesela abdestin bozulması için necasetin bedenden bir kere çıkması yeterli olup devam etmesi gerekli değildir.

*Birincisi*, illetin in'ikadına engel olan durumdur. Mesela hissî konular söz konusu olduğunda ok atarken yayın kirişinin kopması, şer'î konular söz konusu olduğunda da hür kimsenin satılması, illetin varlığına engel olmak suretiyle hükme engel olur.

*İkincisi*, illetin tamamlanmasına engel olan durumdur. Mesela hissî konular söz konusu olduğunda ok ile hedef arasına bir engelin girerek okun hedefe isabet etmesine engel olması, şer'î konularda da satıcının malik olmadığı şeyi satması, illetin tamam olmasını engellemek suretiyle hükme engel olur.

*Üçüncüsü*, hükmün başlamasına engel olan durumdur. Mesela hissî konular söz konusu olduğunda okun hedefe isabet edip zırhın oku bertaraf etmesi, şer'î konular söz konusu olduğunda da alım-satım akdinde şart muhayyerliğinin bulunması, hükmün başlamasına engel olur.

*Dördüncüsü*, hükmün tamamlanmasına engel olan durumdur. Mesela hissî konular söz konusu olduğunda isabet eden okun çıkarılarak yaranın tedaviden sonra iyileşmesi, şer'î konular söz konusu olduğunda da alım-satım akdinde görme muhayyerliğinin bulunması hükmün tamamlanmasına engel olur.

*Beşincisi*, hükmün bağlayıcı olmasına engel olan durumdur. Mesela hissî konular söz konusu olduğunda okun yaralayıp yaranın, kişinin tabiatı haline geleceği ve ölümden kurtulacağı şekilde devam etmesi, şer'î konular söz konusu olduğunda da alım-satım akdinde ayıp muhayyerliğinin bulunması, hükmün bağlayıcı olmasına engel olur.

*Denirse ki*, (son durumda) *hüküm* ile *öldürme* kastedilirse *öldürme* sabit değildir. Şayet *hüküm* ile *yaralama* kastedilirse bu durumda da kişinin tabîî bir özelliği haline dönüştüğünün kabul edilmesi halinde sürekli bir durum olur.

(فعلى هذا) أي: على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقّق العلة، وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة أو منعه بواسطة منع العلة (خمسة)؛ لأنّ للحكم ابتداءً وتمامًا ودوامًا، وكذا للعلة ابتداءً وتمامًا، ولا عبرة فيها للدوام؛ بل التمام كافٍ كخروج النجاسة للحدث.

٥ **الأوّل**: (مانعٌ من انعقاد العلة) كانقطاع الوَتَر في الرمي في المحسوسات، وكبيع الحرّ في الشرعيات.

(و) **الثاني**: مانع من (تمامها) كما إذا حال شيء فلم يُصِب السهمُ، وكبيع ما لا يملكه. وهذان ليسا بمعتبرَيْن في تخصيص العلة.

(و) **الثالث**: مانع من (ابتداءِ الحكم) كما إذا أصاب السهمُ فدفعه الدرعُ، ١٠ وكخيار الشرط.

(و) **الرابع**: مانع من (تمامه) كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداواة، وكخيار الرؤية.

(و) **الخامس**: مانع من (لزومه) كما إذا جرح وامتدّ حتى صار طبعًا له وأَمِنَ، وكخيار العيب.

١٥ **فإن قيل**: إن أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت، وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع؛

*Deriz ki*, burada *hüküm* ile kastedilen, öldürmeye müncer olacak şekilde yaralamadır, çünkü hedefin yaralamaya mukavemet etmesi söz konusu değildir. Bu durumda yaranın iyileşmesi, ölüme müncer olan hükmün tamamlanmasına engeldir, çünkü yaralanan kişinin mukavemeti söz konusudur. Yaranın kalıcı olup yaralının da iyileşmeyip yatağa düşmesi ise hükmün tamamlanmasına mâni değildir, çünkü mukavemetin yokluğu söz konusudur. Şu var ki, yaralı hayatta olduğu sürece iyileşmek suretiyle mukavemetin yokluğunun ortadan kalkması da ölüme götürmesi suretiyle süreklilik arzetmesi de ihtimal dâhilindedir. Yara, kişinin tabîî bir özelliği haline geldiğinde bu durum yaranın, yaralıyı ölüme götürmesine mâni olur ve hükmün (ölüme götüren yaralama) devamlılığına engel olmuş olur. Diğer yandan verilen örnek, temsil olup buna takılmamak gerekir. Aksi takdirde işin özü şudur: Atma okun gitmesinin, okun gitmesi isabet etmesinin, isabet etmesi yaralamanın, yaralama kan kaybının, kan kaybı da ruhun bedenden çıkmasının illetidir.

Diğer yandan illetin yokluğu, bazen illete bir vasfın eklenmesinden dolayı olur. Mesela mutlak alım-satım, mülkiyetin illetidir. Buna muhayyerlik eklendiğinde ise illet yok olur. Ya da bazen illetin vasfının noksanlığından dolayı olur. Mesela vücuttan çıkan necis şey, bir sıkıntı bulunmaksızın çıkarsa abdestin bozulmasının illetidir. Özür sahibinde ise bu durum bulunmamaktadır, bu yüzden abdesti bozulmaz.

### 10.2. Mümâna'a

*İkincisi*, mümâna'adır. *Mümâna'a*, kıyasın muayyen bir mukaddimesinin iptal edilmesidir. Bu iptal de ya gerekçesiyle (sened) birlikte olur veya gerekçesiz olur. Kıyas, vasfın illet olması, bu illetin asılda ve fer'de bulunması, daha önce geçen ta'lîl şartlarının gerçekleşmesi ve illetin tesir ve benzeri niteliklerinin gerçekleşmesi gibi birtakım mukaddimelere dayandığı için itirazcının bunların tamamını iptal etme hakkı vardır.

#### 10.2.1. Müessir İllette Mümâna'a

**Müessir illette mümâna'a:**

* Ya hüccetin kendisinde olur. Bunun şekli itirazcının "Zikrettiğin vasfın illet olduğunu ya da illet olmaya elverişli olduğunu kabul etmiyoruz." demesidir. Mümâna'anın hüccetin kendisinde kabulü konusunda ihtilaf edilmiştir.

**قلنا**: الحكم هو الجرح على وجه يفضي إلى القتل لعدم مقاومة المرمى، فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة. وأمّا بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقّق عدم المقاومة؛ إلّا أنه ما دام حيًّا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال، ويحتمل أن يصير لازمًا بإفضائه إلى ٥ القتل، فإذا صار طبعًا فقد منع ذلك إفضاءه إلى القتل، وكان مانعًا من لزوم الحكم. ثم لا يخفى أنه تمثيل مبني على التسامح؛ وإلّا فالرمي علة للمضي، والمضي للإصابة، وهي للجراحة، وهي لسيلان الدم، وهو لزهوق الروح.

(ثمّ عدمها) أي: عدم العلة قد يكون (لزيادة وصفٍ) كما أنّ البيع المطلق علة للملك، فإذا زيد الخيار فقد عدمت، (أو لنقصانه) كالخارج النجس مع عدم ١٠ الحَرَج علة للانتقاض، وهذا معدوم في المعذور.

## [الوجه الثاني: الممانعة]

(**الثاني: الممانعة**، وهي منع مقدّمة بعينها) إمّا مع السند أو بدونه. **ولمّا** كان القياس مبنيًّا على مقدّمات هي كونُ الوصف علة ووجودُها في الأصل وفي الفرع وتحقّقُ شرائط التعليل السابقة وتحقّقُ أوصاف العلة من التأثير وغيره: **كان** ١٥ للمعترض أن يمنع كلًّا من ذلك.

### (ففي المؤثّرة)

* (إمّا) أن تقع الممانعة (في نفس الحجّة) بأن يقول «لا نسلّم أنّ ما ذكرتَ من الوصف علةٌ أو صالحٌ للعليّة». واختلف في قبولها في نفس الحجّة:

*Denildi ki*, kıyas, câmi bir vasıfla fer'in asla ilhak edilmesi olup bu ilhak da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kıyas yapan, iddia etmediği bir şeyi ispatla yükümlü tutulmaz.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Asıl ve fer' arasını birleştiren vasfın, illet olduğu zannının bulunması gerekir. Aksi takdirde bu durum, her türlü tarda tutunmaya götürür ki, sonuç olarak yapılan iş, bir oyundan ibaret olur. Bu da kıyasın zâyi, münazaranın da abes olması demektir. Bu yüzden mümâna'anın hüccetin kendisinde cereyan etmesi konusunda açıklamaya ihtiyaç duyulur ve şöyle denilir: Mümâna'anın hüccetin kendisinde cereyan etmesi, kıyasçının tard ve yoklukla ta'lîl gibi delil olmaya elverişli olmayan bir şeye tutunması ihtimalinden ve illet olmaya elverişli olsa da illetin, kıyasçının zikrettiği vasıf olmayıp aksine başka bir vasıf olması ihtimalinden dolayıdır.

* Veya mümâna'a, illetin asılda varlığı konusunda olur. Bunun şekli itirazcı tarafından "Kabul edelim ki, illet zikrettiğin vasıftır. Fakat biz, bu illetin asılda var olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir. Ya da mümâna'a, illetin ferde varlığı konusunda olur. Bunun şekli de itirazcı tarafından "Kabul edelim ki, illet zikrettiğin vasıftır. Fakat biz, bu illetin fer'de var olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir.

* Veya mümâna'a, ta'lîlin şartlarında olur. Bunun şekli itirazcı tarafından "Zikrettiğin kıyasta ta'lîlin şartlarının gerçekleştiğini kabul etmiyoruz." denilmesidir.

* Veya mümâna'a, mesela müessir olması gibi illetin vasıflarında olur.

### 10.2.2. Tardî İllette Mümâna'a

**Tard şeklindeki illette ise mümâna'a:** Burası, müessir illette mümâna'a ifadesine atıftır.

* Ya vasıfta olur. Bunun şekli itirazcı tarafından "İddia ettiğin vasfın asılda veya fer'de mevcut olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir.

* Veya hükümde olur. Bunun şekli itirazcı tarafından "Mezkûr vasıfla asılda olduğunu iddia ettiğin hükmün sabit olduğunu ya da vasfın kendisi için illet olduğu hükmün, fer'de sabit olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir.

**فقيل**: القياس إلحاق فرع بأصل لجامع وقد حصل، فلا يكلّف إثبات ما لم يدّعه.

**وأجيب**: بأنه لا بدّ في الجامع من ظنّ العلية؛ وإلّا لأدّى إلى التمسّك بكل طرد، فيؤدّي إلى اللعب، فيصير القياس ضائعًا، والمناظرة عبثًا، فلهذا **يحتاج** في جريان الممانعة في نفس الحجة إلى بيانٍ **ويقال** «لاحتمالِ أن يتمسّك بما لا يصلح دليلًا كالطرد والتعليل بالعدم[1] واحتمالِ أن لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وإن كان صالحًا للعلية؛ بل تكون العلة غيره».

* **(وإمّا)** أن تقع الممانعة **(في وجودها)** أي: العلة **(في الأصل)** بأن يقال «سلّمنا أنّ العلة ما ذكرتَه، لكن لا نسلّم وجودها في الأصل»، **(أو)** تقع في وجودها في **(الفرع)** بأن يقال «سلّمنا أنّ العلة ما ذكرتَه، لكن لا نسلّم وجودها في الفرع».

* **(وإمّا)** أن تقع الممانعة **(في شروط التعليل)** بأن يقال «لا نسلّم تحقّق شرائط التعليل فيما ذكرتَه».

* **(وإمّا)** أن تقع **(في أوصاف العلة)** ككونها مؤثّرة.

**(وفي الطردية)** عطف على «في المؤثّرة»:[2]

* **(إمّا في الوصف)** بأن يقول «لا نسلّم أنّ الوصف الذي تدّعيه علة موجود[3] في الأصل أو الفرع».

* **(أو)** في **(الحكم)** بأن يقول «لا نسلّم ثبوتَ الحكم الذي تدّعيه بالوصف المذكور في الأصل[4] أو ثبوتَ الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع».

---

١ م ف: وبالعدم.
٢ ف: في المؤثر.
٣ جميع النسخ: موجودة.
٤ ر: في الوصف.

* Veya vasfın hüküm için uygun olmasında olur. Bunun şekli itirazcı tarafından vasfın bulunduğu kabul edildikten sonra "Bu vasfın, hüküm için illet olmaya uygun olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir.

* Veya hükmün vasfa nispetinde olur. Bunun şekli itirazcı tarafından "Asıldaki illetin bu vasıf olduğunu kabul etmiyoruz." denilmesidir.

### 10.3. Fesâdü'l-Vaz'

*Üçüncüsü*, fesâdü'l-vaz'dır. *Fesâdü'l-vaz'*, illetin gerektirdiği hükmün nakîzını, bu illete bağlamaktır. Mesela Şâfiî'nin, ayrılığın vâcip kılınması hükmünü, karı kocadan birinin müslüman olmasına bağlaması böyledir. Hâlbuki İslam, ayrılığı değil, birleşmeyi gerektirir. Aksine karı kocadan birinin müslüman olması durumunda ayrılığın vâcip kılınmasının, İslam arz edildikten sonra diğerinin müslüman olmaktan kaçınmaya bağlanması gerekir. Nitekim bize göre hüküm budur.

İlletle hüküm arasındaki münasebet açıklandıktan sonra fesâdü'l-vaz' söz konusu olmaz. Çünkü münasebetin anlamı, senin de bildiğin gibi hükmün kendisine izafe edilmesinin sahih olması ve hükmün vasıftan uzak olmamasıdır.

### 10.4. Fesâdü'l-İ'tibâr

*Dördüncüsü*, fesâdü'l-i'tibârdır. *Fesâdü'l-i'tibâr*, aksine bir nas bulunmasından dolayı iddianın, kıyasa konu olmasını iptal etmektir. Metindeki *li'n-nassi alâ hilâfihî* ifadesi iptalin gerekçesidir.

*Fesâdü'l-i'tibar* şu şekillerde reddedilir yani bu tür itiraza şu şekilde cevap verilir:

* Nas, haber-i vahid ise bu nassın senedine ta'nda bulunularak reddedilir.

* Aynı şekilde müevvel olduğu için söz konusu nassın bu anlamda zâhir olduğunu iptal etmek suretiyle de reddedilir.

* İki nassın birbirini düşürmesi suretiyle kıyasın salim olması için söz konusu nassın, benzeri başka bir nas ile çatıştığı ileri sürülerek de reddedilebilir.

* (أو) في (صلاحه) أي: الوصف (للحكم) بأن يقال بعد تسليم وجود الوصف «لا نسلّم أنه صالح للعليّة».

* (أو) في (نسبته) أي: الحكم (إلى الوصف) بأن يقال «لا نسلّم أنّ العلة في الأصل هذا».

٥ ### [الوجه الثالث: فساد الوضع]

(الثالث: فساد الوضع، وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي إيجابَ الفرقة على إسلام أحد الزوجين. وإنما يقتضي الإسلامُ الالتئام دون الفرقة؛ بل يجب أن يرتّب إيجابُ الفرقة على الإباء بعد العرض كما هو عندنا.

(ولا ورود له) أي: لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة)، فإنّ معناها كما عرفتَ
١٠ أن يصحّ إضافة الحكم إليه، ولا يكون نابيًا عنه.

### [الوجه الرابع: فساد الاعتبار]

(الرابع: فساد الاعتبار، وهو منع محلّية المدّعى للقياس) -متعلّق بـ«المحليّة»- (للنصّ على خلافه) تعليل للمنع.

(ويردّ) أي: يجاب عنه:

١٥ * (بالطعن في السند) أي: سند النصّ إن كان خبر واحد،

* (و) يردّ أيضًا (بمنع الظهور) أي: ظهور ذلك النصّ في ذلك المعنى لكونه مؤوّلًا،

* (وبالمعارضة بآخر) أي: بنصّ آخر مثله ليسلَم القياس بالتساقط.

### 10.5. Fark

*Beşincisi*, farktır. *Fark*, illiyyette etkisi olan asıldaki vasfın, fer'de mevcut olmadığını göstermektir. Sonuç olarak *fark*, vasfın illet oluşunu iptal etmek ve illetin, başka bir şeyle birlikte söz konusu vasıf olduğunu iddia etmektir. Cedelcilerden birçoğuna göre fark, makbul bir itirazdır.

**a)** Fark, öncelikle bu tavrın muallil tarafından ta'lîl makamını gasp etmek olduğu ileri sürülerek reddedilebilir. Zira soran, inkâr eden konumunda olup bilmeyen ve öğrenmek isteyen kişidir. Dolayısıyla soran, başka bir şeyin illet olduğunu iddia ettiğinde dava makamını işgal etmiş olur. Muârazada ise durum bundan farklıdır. Çünkü muâraza, ancak delil tamamlandıktan sonra söz konusu olur ki, bu durumda muârazada bulunan kişi, soran olarak kalmaz, aksine doğrudan iddia sahibi olur. Açıkça görüleceği üzere bu, cedelî bir tartışma olup, bununla tartışmada hataya düşülmemesi amaçlanır. Yoksa ki, bu yolun, doğruyu açığa çıkarmada bir faydası yoktur.

**b)** İkinci olarak *fark*, ta'lîlde bulunan, müşterek vasfın illet olduğunu ispat ettiğinde fârıkın zarar vermeyeceği ileri sürelerek reddedilebilir. Yani ta'lîlde bulunan, müşterek vasfın illet olduğunu ispat ettikten sonra fârık bulunsun ya da bulunmasın fer'de illetin sabit olmasının zorunlu sonucu olarak hükmün fer'de sabit olması gerekir. Çünkü nihayetinde itirazcı, asılda, fer'de bulunmayan bir vasfın illet olduğunu ispat etmektedir ki, bu durum, ta'diyeyi gerektiren müşterek vasfın illet oluşunu ortadan kaldırmaz. Ancak ta'lîlde bulunan, fer'de engel bir durumun varlığını ispat ederse bu müstesnadır. Bu durumda fârık, müşterek vasfın illet oluşuna zarar verir. Yani eğer ta'lîlde bulunan (itirazcı) fer'de hükmün sabit olmasını engelleyecek şekilde fârıkın varlığını ispat ederse bu durumda zarar verir. Fakat bu durumda da sırf *fark* olarak kalmaz, aksine engelin bulunmamasıyla birlikte farz edilen vasfın illet olduğuna dayanılarak fer'de illetin bulunmadığının açıklaması olur.

*Fark* yoluyla itiraz edildiğinde reddedilebilecek her şeye *mümâna'a* ile itiraz edilmesi gerekir. Bu, münazaralarda kişiye fayda sağlayan bir talimdir. Bunun anlamı şudur: Gerçekten müessir illetin iptali olmak suretiyle haddizatında sahih olan her kelama *fark* yoluyla itiraz edildiğinde, cedelci bu sözü meneder ve onun bu söze ilişkin değerlendirmesi de menedilir ki, cedelcinin redde imkân bulaması için buna *fark* yoluyla değil, *men* (*mümâna'a*) yoluyla itiraz etmesi gerekir.

## [الوجه الخامس: الفرق]

(الخامس: الفرق، وهو بيان وصفٍ في الأصل له مدخلٌ في العلية لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منعَ علية الوصف وادّعاءَ أنّ العلة هي الوصف مع شيء آخر، وهو مقبول عند كثير من أهل النظر.

٥ (ويردّ) **أوّلًا**: (بأنه غصبٌ) لمنصب التعليل؛ إذ السائل جاهل مسترشد في موقع الإنكار، فإذا ادّعى علية شيء[١] آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة، فإنها إنما تكون بعد تمام الدليل، فلا يبقى سائلًا؛ بل يكون مدّعيًا ابتداءً، ولا يخفى أنه نزاع جدلي يُقصد به عدم وقوع الخبط في البحث؛ وإلّا فهو [غير][٢] نافع في إظهار الصواب.

١٠ (و) **يردّ ثانيًا**: (بأنّ الفارق لا يضرّ إذا أثبت) المعلِّل (عليةَ) الوصف (المشترك) يعني: أنّ المعلِّل بعد ما أثبت كون الوصف المشترك علةً لزم[٣] ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وُجد الفارق أو لا؛ لأنّ غاية الأمر أنّ المعترض يثبت في الأصل عليةَ وصفٍ لا توجد في الفرع، وهذا لا ينافي عليةَ الوصف المشترك الموجِب للتعدية؛ (إلّا إذا أثبت) المعلِّل (مانعًا في الفرع) فحينئذ يضرّ، يعني: لو ١٥ أثبت الفارقَ على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضِرًّا، (لكنّه لا يبقى فرقًا) مجرّدًا؛ بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناءً على أنّ العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع.

(وكل ما لو أُورِدَ به لرُدَّ ينبغي أن يُورَد بالممانعة). هذا تعليم ينفع في المناظرات، ومعناه: أنّ كل كلام صحيح في نفسه بأن يكون منعًا للعلة المؤثّرة حقيقةً فإذا أُورِدَ بطريق ٢٠ الفرق يمنعه الجدلي ويردّ توجيهه فيجب أن يورد بطريق المنع لئلّا يتمكّن من ردّه،

---

١ د – شيء.
٢ جميع النسخ: وإلّا فهو نافع. والمثبت من التلويح، انظر: ٢/١٧٨.
٣ جميع النسخ: لزوم. والمثبت من التلويح، انظر: ٢/١٧٨-١٧٩.

Mesela Şâfiî'nin "Râhinin, merhun köleyi azat etmesi, mürtehinin hakkını iptal eden bir tasarruf olup râhinin satımı reddedildiği gibi bu da reddedilir." sözü böyledir. Biz, "İkisi arasında fark vardır, çünkü azadın değil ama alım-satımın feshe ihtimali vardır." desek, bu durumda Şâfiî, haddizatında sahih olan bu sözün doğruluğunu reddeder ki, bu durumda *men* yoluyla şöyle diyerek ona itiraz edebiliriz: Râhinin, mürtehinin elindeki kölesini satması şeklindeki aslın hükmü butlan ise biz bunu kabul etmiyoruz. Nasıl kabul edelim ki! Bize göre aslın bu hükmü, tevakkuftur. Aslın hükmü, tevakkuf ise fer'deki hükmün butlan olduğunu iddia ederseniz, asıl ve fer'in hükmü birbirine denk olmaz. Fer'deki hükmün tevakkuf olduğunu iddia ederseniz, bu mümkün değildir. Çünkü alım-satımdan farklı olarak azadın feshe ihtimali yoktur.

### 10.6. Muâraza

*Altıncısı*, muârazadır. *Muâraza*, hasmın iddiasının aksine delil ikame etmektir. Muâraza hem hükümde hem de hükmün illetinde cereyan edebilir. Muârazanın hükümde cereyan etmesi, arzu edilen hükmün aksine delil ikame etmek suretiyle olur. Hükmün illetinde cereyan etmesi de hükmün delilinin mukaddimelerinden bir şeyin nefyedilmesine delil ikame etmek suretiyle olur.

### 10.6.1. Hükümde Muâraza

**Birincisi,** *hükümde muâraza* olarak isimlendirilir.

**1)** Hükümde muâraza ya bir ziyadeyle bile olsa muallilin deliliyle olur ki, bu, *munâkaza* anlamı olan bir *muâraza*dır. Yani muallilin, deliline tebdîl veya tağyîr yoluyla değil de takrir veya tefsir yoluyla bir eklemede bulunmasıyla olur ki, biraz sonra geleceği üzere bu muâraza, kalb veya aks olabilsin. Bunun *muâraza* olması, muallilin hükmünün aksini ispat olması yönüyle; *munâkaza* olması ise muallilin delilinin iptali olması yönüyledir. Zira sahih bir delil, iki nakîz üzere kâim olmaz.

*Denirse ki*, muârazada hasmın delilinin kabul edilmesi, munâkazada ise inkâr edilmesi söz konusudur. Bu durumda bu ikisi nasıl bir araya gelebilir ki!

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir. Muârazada itirazcının kasıtlı olarak inkâra yönelmemesi suretiyle görünüş itibariyle teslimin (kabul) bulunması yeterlidir.

كقول الشافعي «إعتاق الراهن تصرّف يبطل حقَّ المرتهن فيردّ كالبيع»، فإن قلنا: بينهما فرقٌ -فإنّ البيع يحتمل الفسخ، لا العتق- يمنع توجيه هذا الكلام، فينبغي أن نورده بطريق المنع بأن نقول: إنّ حكم الأصل الذي هو بيع الراهن إن كان البطلان فلا نسلّم ذلك. كيف، وعندنا حكمه التوقّف. وإن كان التوقّفَ فإن ادّعيتم في الفرع ٥ البطلانَ لا يكون الحكمان متماثليْن، وإن ادّعيتم التوقّف لا يمكن؛ لأنّ العتق لا يحتمل الفسخ.

## [الوجه السادس: المعارضة]

(السادس: **المعارضة**، وهي إقامة الدليل على نقيض مدّعَى الخصم، وتجري) المعارضة (في الحكم) بأن يقيم دليلًا على نقيض الحكم المطلوب، (و) تجري ١٠ أيضًا في (علته) أي: علة الحكم بأن يقيم دليلًا على نفي شيء من مقدّمات دليله.

(وتسمّى الأولى «معارضةً في الحكم»).

* (فإمّا) أن يكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلِّل ولو بزيادة) أي: زيادة[1] شيء على دليله بطريق التقرير أو التفسير، لا التبديل أو التغيير ليكون قلبًا أو عكسًا كما سيأتي، (وهي معارضةٌ فيها معنى المناقضة). **أمّا المعارضة**: فمن حيث إثبات ١٥ نقيض الحكم، **وأمّا المناقضة** فمن حيث إبطال دليل المعلِّل؛ إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين.

**فإن قيل**: في المعارضة تسليمُ دليل الخصم، وفي المناقضة إنكاره، فكيف يجتمعان؟

**أجيب**: بأنه يكفي في المعارضة التسليمُ من حيث الظاهر بأن لا يتعرّض للإنكار ٢٠ قصدًا.

---

١ د: بزيادة.

*Denirse ki*, her muârazada munâkaza anlamı vardır. Çünkü hasmın hükmünü nefyetmek ve iptal etmek, lazımın (hüküm) yokluğundan melzumun (delil) yokluğunun gerekmesinin zorunlu bir sonucu olarak bu hükmü gerektiren delilinin de nefyedilmesini gerektirir.

Buna da şu şekilde *cevap* verilmiştir: İki delilin birbirinden ayrı olması durumunda bu sonuç gerekli olmaz. Çünkü bâtıl olanın, muârızın delilinin olması ihtimal dâhilindedir. İki tarafın delinin aynı olması durumu ise bundan farklıdır.

*Derim ki*, bu itiraza verilen cevap tartışmaya açıktır. Çünkü bâtıl olanın muârızın delilinin olması şeklindeki ihtimal, ancak vâkıa nispetle olan ihtimaldir, muârızın zannına nispetle olan ihtimal değildir.

Bu yüzden şöyle denilmesi daha uygundur: Tıpkı delilin aynı olması durumunda olduğu gibi sarih olarak değil, fakat zımnen de olsa muârızın delilin nefyine yönelmesi söz konusu olmadığında hükmün nefyinin, delilin nefyini gerektirmesi şeklindeki bu gerektirmeye (istilzâm) itibar edilmez. Çünkü muârız, hasmın delilinin aynısıyla istidlâlde bulunduğunda sanki şöyle demiş olur: "Senin delilin sahih değildir, aksi takdirde iki nakîz üzere kâim olmazdı."

Muârızın delili, hasmın hükmünün nakîzının aynısına delâlet ederse bu muâraza, *kalb* olur. *Kalb* kelimesi, heybenin içinin dışına çevrilmesinde olduğu gibi bir şeyin içini dışına çevirmek anlamına gelen قلب الشيء ظهرًا لبطن şeklindeki kullanımdan türemiştir. Çünkü itirazcı, illeti, aleyhine şahit olduktan sonra lehine şahit hale getirmektedir. Mesela Şâfiî, "Abdestte başın meshedilmesi rükündür, dolayısıyla yüzün yıkanmasında olduğu gibi üç kere yapılması sünnettir." dediğinde, bizim buna karşı "Başı meshetmek rükündür, fakat yüzün yıkanmasında olduğu gibi mahallinde farz üzerine yapılan eklemeyle -bu da başın tamamının meshedilmesidir- tamamlandıktan sonra üçlenmesi sünnet değildir." dememiz böyledir.

Muârızın delili başka bir hükme, bu hüküm nakzı gerektirecek şekilde delâlet ederse bu da *aks* olur. *Aks* kelimesi, bir şeyi ilk şekli üzere tersine çevirmek anlamına gelen عكستُ الشيءَ şeklindeki kullanımdan türemiştir. Bir görüşe göre ise bir şeyin başını sonuna, sonunu da başına çevirmek anlamına gelen kullanımdan türemiştir. Mesela Şâfiî "Nâfile namazın bozulduğunda tamamlanması gerekmez, dolayısıyla abdestte olduğu gibi nâfile namaza başlamakla tamamlamak vâcip olmaz." dediğinde,

**فإن قيل**: ففي كل معارضة معنى المناقضة؛ لأنّ نفيَ حكم الخصم وإبطالَه يستلزم نفيَ دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم؛

**أجيب**: بأنه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال أن يكون الباطل دليلَ المعارض بخلاف ما إذا اتّحد الدليل.

٥ **أقول**: فيه بحث؛ لأنّ الاحتمال إنما هو بالنظر إلى الواقع دون زعم المعارض.

**فالأولى أن يقال**: لا عبرة بالاستلزام إذا لم يتعرّض لنفي الدليل ولو ضمنًا لا صريحًا كما إذا اتّحد الدليل، فإنه إذا استدل بعين دليل الخصم فكأنه قال «دليلك[1] غير صحيح؛ وإلّا لَمَا قام على النقيضين».

(فإن دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلبٌ) مأخوذ من «قلب ١٠ الشيء ظهرًا لبطن» كقلب الجِراب، سمّي بذلك؛ لأنّ المعترض جعل العلة شاهدًا له بعد ما كانت شاهدًا عليه كما إذا قال الشافعي «مسح الرأس ركن فيُسنّ تثليثه كغسل الوجه»، فقلنا «ركن فلا يُسنّ تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض في محلّه، وهو الاستيعاب كغسل الوجه».

(و) إن دلّ دليل المعارض (على ما) أي: حكم آخر (يستلزمه) أي: النقيض ١٥ (فعكسٌ) مأخوذ من «عكستُ الشيءَ» رددتُه إلى ورائه على طريقه الأوّل.[2] **وقيل**: ردّ أوّل الشيء إلى آخره وآخرِه إلى أوّله كما إذا قال الشافعي «صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها إذا فسدت، فلا تلزم بالشروع كالوضوء»،

---
١ ف: دليلكم.
٢ ر د: الأولى.

bizim buna karşı "Nâfile namaz, abdest gibi olduğuna göre tıpkı abdestte olduğu gibi nâfile namaz konusunda da nezir ve başlamanın eşit olması gerekir. Bu eşitlik de ya yokluğun şümulüyle ya da varlığın şümulüyle olur. Birincisi bâtıldır, çünkü nezredildiğinde namaz ittifakla vâciptir. Bu durumda ikinci şık, belirginlik kazanır ki, bu da namazın hem nezir hem de başlamakla vâcip olmasıdır." dememiz böyledir. İşte nâfile namazın başlamakla vâcip olması, muallilin ispat ettiği hükmün nakîzıdır. Bu durumda itirazcı, muallilin deliliyle eşitliğin vâcip olduğunu ispat etmiştir ki, bu eşitlikten de nâfile namazın başlamakla vâcip olduğu sonucu çıkar. Bu da "Nâfile namaz başlamakla vâcip değildir." şeklinde muallilin ispat ettiği hükmün nakîzıdır.

Birincisi yani *kalb*, birkaç açıdan *aks*ten daha kuvvetlidir.

*Birincisi*, aks yoluyla itiraz eden kişi, her ne kadar aks gerektirse de muallilin ispat ettiği hükmün dışında başka bir hüküm getirmiştir. Bu ise kendini ilgilendirmeyen bir işle meşgul olması demektir. Kalb yoluyla itiraz edende ise durum bundan farklıdır.

*İkincisi*, akse tutunan kişi, mücmel bir hüküm getirmiştir ki, bu da varlığın ve yokluğun şümulüne ihtimali olan eşitlik durumudur. Kalbe tutunan kişi ise müfesser bir hüküm getirmiş olup bu da muallilin iddiasının nefyidir.

*Üçüncüsü*, kıyasın şartlarından biri de aslın hükmünün mislini fer'de ispat etmektir. Aks yoluyla itirazda buna ancak şekil ve lafız bakımından riayet edilmektedir. Çünkü asılda yani abdest meselesinde nezir ve başlamanın arasını eşitlemek, yokluğun şümulüyle olmuştur; fer'de yani nâfile namazda ise ikisinin arasını eşitlemek, varlığın şümulüyle olmuştur. Dolayısıyla asıl ve fer' arasında bu bakımdan bir denklik yoktur.

**2)** Veya hükümde muâraza başka bir delille olur. *Veya başka bir delille olur* ifadesi, yukarıdaki *muallilin deliliyle olur* ifadesi üzerine atıftır. İşte kendisinde munâkaza anlamı bulunmayan *halis muâraza* budur. Çünkü bu muârazada kesinlikle muallilin deliline ilişme (taarruz) söz konusu olmaz.

**a)** Bu muâraza: **1)** Ya muallilin iddia ettiği hükmün nakîzını aynen ispat eder. Mesela Şâfiî'nin "Mesh, abdestte bir rükündür, dolayısıyla üçlenmesi sünnettir." demesine karşılık bizim "Bu mesihtir, meste mesihte olduğu gibi üçlenmesi sünnet değildir." dememiz böyledir. **2)** Veya bu muâraza muallilin iddia ettiği hükmün nakîzını ispat eder, fakat aynısını değil, aksine bir değişiklikle ispat eder.

فنقول: لـمّا كان المذكور -وهو صلاة النفل- مثلَ الوضوء وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء، وذلك إمّا بشمول العدم أو بشمول الوجود، والأوّل باطل؛ لأنها تجب بالنذر إجماعًا، فتعيّن الثاني، وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعًا، وهو نقيض حكم المعلِّل، فالمعترض أثبت بدليل المعلِّل وجوبَ الاستواء الذي لزم منه ٥ وجوب صلاة النفل بالشروع، وهو نقيض ما أثبت المعلِّل من عدم وجوبها بالشروع.

(والأوّل) أي: القلب (أقوى) من العكس لوجوه:

**الأوّل**: أنّ المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلِّل وإن استلزمه، وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب.

**الثاني**: أنّ العاكس جاء بحكم مجمل، وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول ١٠ العدم، والقالب جاء بحكم مفسّر، وهو نفي دعوى المعلِّل.

**الثالث**: أنّ من شرطِ القياس إثباتَ مثل حكم الأصل في الفرع، ولم يراع هذا في العكس إلّا من جهة الصورة واللفظ؛ لأنّ الاستواء في الأصل -أعني الوضوء- إنما هو بطريق شمول العدم، وفي الفرع -أعني صلاة النفل- إنما هو بطريق شمول الوجود، فلا مماثلة.

١٥ * (وإمّا بدليل آخر) -عطف على قوله «فإمّا بدليل المعلِّل»- (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرّض بدليله أصلًا.

(فإمّا أن يُثبِت) تلك المعارضة (نقيضَ الحكم) الذي ادّعاه المعلِّل (بعينه) كقوله «المسح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل»، فنقول «مسحٌ فلا يسنّ تثليثه كما في الخفّ» (أو) يُثبِت نقيضَ الحكم، لكن لا بعينه؛ بل (بتغيير

Mesela babası ve dedesi olmayan küçük kızın evliliği konusunda baba ve dede dışındaki diğer veliler için evlendirme velâyetini ispat konusunda bizim "Küçüktür, küçüklük illeti sebebiyle babası olan gibi bunun hakkında da velâyet sabit olur." dememiz, buna karşılık itirazcının "Evet, bu küçüktür, mal konusundaki velâyette olduğu gibi kardeşlik sebebiyle velâyetle bu küçük üzerinde velâyet sabit olmaz. Zira baba ve dede dışındakilerin velâyetinin sabit olmamasının illeti, küçüklük değil, şefkat eksikliğidir, aksi takdirde bu muâraza halis muâraza değil, aksine kalb olurdu." demesi böyledir. Bu meselede muallil, mutlak olarak velâyeti ispat etmekte, soran ise mutlak olarak velâyeti reddetmemekte aksine erkek kardeşin velâyetini reddetmektedir. Dolayısıyla hükmün nakzında bir değişiklik söz konusudur ki, bu da nakzedilen velâyet hükmünün erkek kardeşle kayıtlanmasıdır. Buna göre viladetten sonra en yakın akrabanın erkek kardeş olması açısından muallilin hükmünün nefyi gerekir ki, erkek kardeşin velâyetinin nefyi, amcanın ve diğerlerinin velâyetinin de nefyedilmesini gerektirir. Bu açıdan bakıldığında muârazanın bu türünün sahih olma yönü vardır.

**b)** Ya da bu muâraza, muallilin iddia ettiği hükmün nakîzını ispat etmez, aksine nakzı gerektiren başka bir hükmü ispat eder. Mesela kocasının ölüm haberi kendisine ulaşan kadın, başka biri ile evlenip çocuk doğursa sonra birinci koca çıkıp gelse bize göre birinci koca çocuk konusunda daha fazla hak sahibidir. Çünkü birinci koca, sahih bir döşeğin sahibidir. Bu görüşe muâraza yoluyla "İkinci koca her ne kadar fâsid bir döşek sahibi olsa da hâzırdır. Dolayısıyla çocuğun nesebi konusunda ikinci koca hak sahibidir. Bu tıpkı şahitsiz olarak yapılan bir evlilikte kadının çocuk doğurmasına benzer." denilebilir. Burada muârız, her ne kadar nesebin ikinci kocadan sabit olması şeklinde başka bir hüküm ispat etmiş olsa da ispat ettiği bu hüküm, çocuğun nesebinin birinci kocadan nefyini gerektirmektedir. Bu şekilde bir muâraza sabit olduğunda izlenmesi gereken yol biraz sonra geleceği üzere tercihtir. Şöyle ki, bu meselede birinci koca sahih döşek sahibi olup döşeği fâsid olmakla birlikte hâzır bulunan ikinci kocadan daha fazla dikkate alınmaya değerdir. Çünkü birinci kocanın döşeğinin sahih olması, hakikat anlamında nesebi gerektirmekte, fâsid olan döşek ise nesep şüphesini gerektirmektedir. Bir şeyin hakikati ise o şeyin şüphesinden daha fazla dikkate alınmaya değerdir.

Muallilin iddia ettiği hükmün nakîzının aynısını ispat eden birinci şekil, kalan diğer iki şekilden daha kuvvetlidir. Çünkü birinci şekil, muârazadan amaçlanan şeye sarih olarak delâlet etmekte olup bu amaç da muallilin hükmünün nakîzını ispat etmektir.

كقولنا في إثبات ولاية تزويج صغيرة لا أب لها ولا جدّ لغيرهما من الأولياء «صغيرةٌ فيثبت عليها ولاية الإنكاح كالتي لها أب بعلة الصغر»، فيقول المعترض «صغيرةٌ فلا يولى عليها بولاية الأخوّة كالمال، فالعلةُ هي قصور الشفقة لا الصغرُ؛ وإلّا لم يكن معارضة خالصة؛ بل قلبًا»، فالمعلِّل أثبت مطلقَ الولاية، والسائلُ لم ينفها؛ بل نفى ولاية الأخ، فوقع في نقيض الحكم تغييرٌ هو التقييد بالأخ، فلزم نفي حكم المعلِّل من جهة أنّ الأخ أقرب القرابات بعد الولادة،[1] فنفيُ ولايتِه يستلزم نفي ولاية العمّ ونحوها، وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجهُ صحّةٍ.

(وإمّا) أن لا يُثبِت نقيضَ الحكم؛ بل يثبت (ما) أي: حكمًا (يستلزمه) أي: النقيضَ، مثلًا امرأةٌ نُعِيَ إليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الأوّل، فهو أحقّ بالولد عندنا؛ لأنه صاحب فراش صحيح، فيقال بطريق المعارضة «الثاني حاضر وإن كان صاحبَ فراش فاسد، فيستحقّ النسب كمن تزوّج بغير شهود فولدت»، فالمعارض وإن أثبت حكمًا آخر -وهو ثبوت النسب من الثاني- لكنّه استلزم نفيَه عن الأوّل، فإذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بأنّ الأوّل صاحب فراش صحيح، وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرًا مع فساد الفراش؛ لأنّ صحّتَه توجب حقيقة النسب والفاسدَ يوجب شبهته، وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته.

(و) الوجه (الأوّل) وهو أن يثبت نقيضَ الحكم بعينه (أقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحًا على ما هو المقصود من المعارضة، وهو إثبات نقيض حكم المعلِّل.

[1] ف د: الولاد.

### 10.6.2. Mukaddimede Muâraza

**İkincisi**, hükmün illetinde cereyan eden muârazadır ki, bu muâraza *mukaddimede muâraza* diye isimlendirilir.

**1)** Muallilin illetini ma'lûl, ma'lûlünü de illet yapmak suretiyle olursa bu muâraza, *munâkaza anlamı olan bir muâraza*dır. Bunun şekli az önce yukarıda geçti. Bu şekilde bir muâraza yukarıda geçen sebepten dolayı aynı zamanda *kalb* olur. Bu muâraza illet, vasıf olduğunda değil, ancak hüküm olduğunda söz konusu olur. Çünkü illet, vasıf olduğunda bunun ma'lûl, hükmün de illet kılınması mümkün olmaz. Mesela kâfirler bir cins olup zina ettiklerinde tıpkı müslümanlar gibi bekâr olanları celde ile evli olanları da recm ile cezalandırılır. Çünkü yüz celde cezası, bekârlara uygulanacak nihaî haddir, recm de evlilere uygulanacak nihaî haddir. Bekârda haddin nihaî olanı vâcip olduğuna göre, evlide de aynı şekilde haddin nihaî olanı vâcip olur. Çünkü nimet her ne zaman daha kâmil olursa buna karşı işlenen suç da daha ağır ve cezası da daha katı olur. Dolayısıyla bekârda yüz celde vâcip olunca evlide bundan daha fazlası vâcip olur ki, bu da recm cezasından başka bir şey değildir. Çünkü Şer', yüz celdenin üstünde recm dışında bir cezayı vâcip kılmamıştır. Buna göre deriz ki, müslümanların bekâr olanları, ancak yüz celdeyle cezalandırılır. Çünkü evli olanları recmedilir. Bu durumda muallil, bekârların celde cezasını, evlilerin recm cezasının illeti yapmıştır. Biz ise evlilerin recmedilmesini, bekârların celde cezasının illeti yaptık.

İkisi arasında istidlâlin kendisine dayandırıldığı anlamda eşitlik sabit olduğunda bu muârazadan yani böyle bir *kalb* vârid olmayacak şekilde ta'lîlden kaçınmanın yolu, iki hükmü, ikisinden birini diğeriyle ta'lîl etmek yoluyla ileri sürmemek, aksine biriyle diğerine yani birinin sabit olmasıyla diğerinin sabit olduğuna istidlâlde bulunmak suretiyle ileri sürmektir. Çünkü "Bu oduna ateş dokunmuştur, çünkü bu odun yanıcı bir maddedir." denilmesinde olduğu gibi sabit olması sebebiyle ma'lûlün illetin tasdikini ifade etmesi yönüyle ma'lûlün, illete delil kılınması imkânsız değildir. Bunun örneği şöyle denilmesidir. "Hac ibadetinde olduğu gibi nezirle vâcip olan ibadet, başlanması sahih olduğu takdirde başlamakla da vâcip olur. Buna göre namaz ve oruç da başlamakla vâcip olur." Şâfiîler şöyle demiştir. "Hac nezir ile vâciptir, çünkü hac, başlamakla vâcip olur." Deriz ki, "Bizim yaptığımız açıklamadan maksat, aralarında eşitlik bulunduğu için nezredilen ibadetin vâcip olmasından hareketle başlanan şeyin de vâcip olduğuna istidlâlde bulunmaktır. Dahası başlamakla vâcip olması daha evlâdır. Çünkü kurbet sebebi olan bir şeye -bu nezirdir- riayet etmek vâcip olduğuna göre kendisi kurbet olan bir şeye riayet etmenin vâcip olması, daha uygundur."

(والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم تسمّى («معارضةً في المقدّمة»).

(فإن كانت بجعل العلة) أي: علة المعلِّل (معلولاً والمعلولِ علةً فمعارضةٌ فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه، (وقلبٌ أيضًا) لِمَا مرّ أيضًا. (وإنما تتّجه هذه المعارضة (إذا كانت العلة حكمًا لا وصفًا)؛ لأنها إذا كانت وصفًا لا يمكن جعلُها معلولًا والحكم علةً نحو «الكفّار جنس يجلد بكرهم مائة فيُرجم ثيّبهم كالمسلمين»، فإنّ جلدَ المائة غاية حدّ البكر والرجمَ غاية حدّ الثيّب، فإذا وجب في البكر غايته وجب في الثيّب أيضًا غايته، فإنّ النعمة كلّما كانت أكمل فالجناية عليها يكون أفحش فجزاؤها يكون أغلظ، فإذا وجب في البكر المائة وجب في الثيّب أكثر من ذلك، وليس هذا إلّا الرجمُ، فإنّ الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلّا الرجمَ، فنقول «المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيّبهم»، فقد جعل المعلِّل جلدَ البكر علة لرجم الثيّب، وجعلنا رجمَ الثيّب علة لجلد البكر.

(والاحتراز عنه) أي: التعليل بوجه لا يَرِد عليه هذا القلب (أن) لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر؛ بل (يُورِد بطريق الاستدلال بأحدهما) أي: بثبوت أحدهما (على) ثبوت (الآخر) إذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بُنِي الاستدلال عليه؛ إذ لا امتناع في جعل المعلول دليلًا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال «هذه الخشبة مسّتها النارُ؛ لأنها محترقة»، نحو أن يقال «ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صحّ كالحجّ، فتجب الصلاة والصوم بالشروع»، فقالوا «الحجّ إنما يلزم بالنذر؛ لأنه يلزم بالشروع»، فنقول «الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما؛ بل الشروع أولى؛ لأنه لـمّا وجب رعاية ما هو سبب القربة -وهو النذر- فلأنْ يجب رعاية ما هو القربة أولى».

**2)** Aksi takdirde yani illeti ma'lûl, ma'lûlü de illet yapmak suretiyle olmazsa bu da munâkaza anlamı bulunmayan *halis muâraza*dır. Muallilin illiyyetini ispat ettiği şeyin illiyyetini nefiy konusunda halis muâraza sabit olursa bu muâraza kabul edilir. Şayet muâraza, başka bir şeyin illet olduğu üzerinde sabit olursa bu durumda:

**a)** Bu diğer şey, fer'e sirayet etmez ya da üzerinde ittifak edilmiş bir fer'e sirayet ederse bu muâraza makbul değildir.

Sirayet etmemesi durumunda muârazanın makbul olmaması, daha önce geçen ta'lîlin ancak ta'diye için olması sebebiyledir. Bunun örneği şöyle dememizdir. "Demirin demir karşılığında satışı, veznî olup cinsin cinsine mukabil satışıdır, dolayısıyla altın ve gümüşte olduğu gibi fazlalıklı olarak satılması câiz değildir." Buna Şâfiî tarafından "Asıldaki illet, veznî oluş değil, semen oluştur." şeklinde muârazada bulunulur ki, kâsır olan bu illet Şâfiî'ye göre makbuldür. Çünkü itirazcının maksadı, muallilin ileri sürdüğü vasfın illet olduğunu iptal etmektir. İtirazcı, başka bir vasfın illet olduğunu açıkladığında iki vasıftan her birinin müstakil olarak illet olma ve ikisinden her birinin illetin cüzü olma ihtimali vardır ki, iki vasıftan her birinin müstakil olarak illet olduğuna kesin olarak hükmetmek doğru olmaz.

Üzerinde ittifak edilen bir fer'e sirayet ettirilmesi durumunda bu muârazanın makbul olmaması ise hükmün farklı illetlerle sabit oluşunun mümkün olması sebebiyledir.

**b)** Eğer bu illet, ihtilaf edilmiş bir fer'e sirayet ederse bu durumda muâraza fakihlere göre değil, cedelcilere göre makbuldür. Bunun örneği de şöyle denilmesidir: "Kirecin kireç karşılığında satışı keylî olup cinsi mukabilinde satışı kabul edilir, dolayısıyla buğdayda olduğu gibi fazlalıklı olarak satılması haram olur." Buna Şâfiî tarafından "Buğdayda illet yiyecek maddesi (tu'm) olmasıdır, dolayısıyla bu illet meyvelere ve bir avuç buğdayın iki avuç buğday karşılığında satışı gibi keylî olanın dışındakilere de sirayet eder." şeklinde muârazada bulunulur. Meyve ve keylî olanların dışındakilerde ribanın haramlığı ihtilaflı bir konudur.

İşte bunun gibi bir muâraza cedelciler tarafından makbul sayılır. Çünkü iki hasım, illetin bu iki vasıftan sadece biri olduğu konusunda ittifak etmiştir. Zira ikisinden her biri müstakil olarak illet olmuş olsaydı ihtilaf edilen fer'de bir anlaşmazlık söz konusu olmazdı. Dolayısıyla iki vasıftan birinin illet olduğunu ispat etme, diğerinin illet oluşunu nefyetmeyi gerektirir.

(وإلّا) أي: وإن لم يكن بجعل العلة معلولًا والمعلول علةً (فخالصةٌ) ليس فيها معنى المناقضة. (فإن قامت) المعارضة الخالصة (على نفي عليته) أي: علية ما أثبت المعلِّل عليته (قبلت) المعارضة، (و) إن قامت (على علية) شيءٍ (آخر)،

(فإن قصر) ذلك الشيء الآخر (أو تعدّى إلى مجمَع عليه لا) تقبل.

٥ * أمّا إذا قصُر: فلِمَا سبق أنّ التعليل لا يكون إلّا للتعدية، وذلك كما قلنا "الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس، فلا يجوز متفاضلًا كالذهب والفضّة»، فيعارض بـ«أنّ العلّة في الأصل هي الثمنية، لا الوزن». وتقبل عند الشافعي؛ لأنّ مقصود المعترض إبطال علية وصف المعلِّل، فإذا بيّن علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلًّا بالعلية، وأن يكون كل منهما جزءَ علّةٍ، فلا يصحّ الجزم

١٠ بالاستقلال.

* وأمّا إذا عدّي إلى مجمع عليه: فلجواز أن يثبت الحكم بعلل شتّى.

(و) إن تعدّى (إلى مختلف فيه تقبل عند النظّار) كما إذا قيل «الجصّ بالجصّ مكيل قوبل بجنسه، فيحرم متفاضلًا كالحنطة»، فيعارض بـ«أنّ العلة هي الطعم فيتعدّى إلى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين»، وجريان الربا[1] فيهما

١٥ مختلف فيه.

فمثل هذا يقبل عند أهل النظر؛ لأنّ الخصمين قد اتفقا على أنّ العلة أحد الوصفين فقط؛ إذ لو استقلّ كلٌّ بالعلية لَمَا وقع نزاع في الفرع المختلف فيه، فإثبات علية أحدهما يوجب نفي علية الآخر.

١ جميع النسخ: حرمان الربا. والمثبت من التلويح، انظر: ١٨٨/٢.

İlletin ittifak edilen bir fer'e sirayet etmesi ise bundan farklıdır. Çünkü bu durumda muallilin, illetin birden fazla olduğunu kabul etmek suretiyle itirazcının ileri sürdüğü vasfın da illet olduğunu kabul etmesi mümkündür. Mesela muallil, ribanın illetinin keyl ve vezn olduğunu iddia edip sonra da pirince sirayet etmesi için illetin dayanıklı gıda maddesi (iktiyat ve iddihâr) olduğunu da kabul etmesi böyledir. Fakat bu durumda muallilin, yiyecek maddesi olmayı (tu'm) da illet olarak kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü muallil, örneğin elmada ribanın haramlığını kabul etmemektedir.

*Denirse ki*, itirazcının üzerinde durduğu konu, muallilin ileri sürdüğü vasfın illiyyetinin sabit olması ve bu vasfın tesiri konusundadır. İtirazcının ileri sürdüğü vasfın illet oluşunun sabit olmasıyla muallilin ileri sürdüğü vasfın illet oluşunun ortadan kalkması, tersinden evlâ değildir.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Burada kastedilen şudur: Muallil ve itirazcıdan her birinin ileri sürdüğü vasfın illet oluşunun sabit olması, illetin sadece bir tane olduğuna dayanmak suretiyle diğerinin ileri sürdüğü vasfın illet olmamasını gerektirir. Dolayısıyla biri diğerine ağır basmadıkça ikisinden birinin illet oluşuna hükmetmek doğru olmaz. Yoksa burada kastedilen, sırf muâraza sebebiyle muallilin ileri sürdüğü vasfın illet oluşu bâtıl olur ve itirazcının ileri sürdüğü vasfın illet oluşu sabit olur anlamı değildir.

Fakihlere göre makbul değildir. Çünkü iki vasıftan birinin illiyyetinin sahih oluşunun, bu iki vasfın zatlarına nazaran diğerinin fesadında bir etkisi yoktur. Zira iki illetin de müstakil olması mümkündür.

### 10.7. el-Kavlü bi Mûcebi'l-İlle

*Yedincisi*, el-kavlü bi mûcebi'l-illedir. *el-Kavlü bi mûcebi'l-ille*, amaçlanan hükümde ihtilaf bâki olmakla birlikte soran kişinin, muallilin ta'lîliyle ilzam ettiği şeyi kabul etmesidir. Cedelcilerin "*el-Kavlü bi mûcebi'l-ille*, anlaşmazlığın bulunduğu hükmün kabulünün gerekmeyeceği şekilde istidlâlde bulunanın deliline hüküm kıldığı şeyin kabul edilmesidir." sözlerinin anlamı budur.

Bu da üç şekilde olur:

**1)** *Birincisi*, muallilin yaptığı ta'lîlle anlaşmazlık konusu olduğunu veya bunun ayrılmazı olduğunu düşündüğü bir hükmü ispat etmesidir, hâlbuki düşündüğü bu hüküm ne anlaşmazlık konusu ne de bunun ayrılmazıdır. Bu durumda *el-kavlü bi'l-mûceb*, soranın, muallilin ilzam ettiği şeyi kabul etmesi olur ve bununla birlikte ihtilaf devam eder.

وهذا بخلاف ما إذا تعدّى إلى فرع مجمع عليه، فإنه يجوز أن يلتزم المعلِّل علية وصف المعترض أيضًا قولًا بتعدّد العلة كما إذا ادّعى أنّ علة الربا الكيل والوزن، ثم التزم أنّ الاقتيات والادّخار أيضًا علة ليتعدّى إلى الأرز، لكن لا يمكنه أن يلتزم أنّ الطعم أيضًا علة؛ لأنه ينكر جريان[1] الربا في التفّاح مثلًا.

٥ **فإن قيل**: الكلام فيما إذا ثبت علية وصف المعلِّل وتأثيرُه، وانتفاؤُه بثبوت علية وصف المعترض ليس أولى من العكس؛

**أجيب**: بأنّ المراد أنّ ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناءً على أنّ العلة واحدٌ لا غير، فلا يصحّ الحكم بعلية أحدهما ما لم يترجّح، وليس المراد أنه يبطل علية وصف المعلِّل ويثبت صحّة علية وصف المعترض بمجرّد المعارضة.

١٠ (لا) عند (الفقهاءِ)؛ لأنه ليس لصحّة علية أحد الوصفين تأثيرٌ في فساد الآخر نظرًا إلى ذاتهما لجواز استقلال العلتين.

## [الوجه السابع: القول بموجب العلة]

(**السابع: القول بموجب العلة**، وهو التزام) السائل (ما يُلزِمه المعلِّل) بتعليله (مع بقاء الخلاف) في الحكم المقصود، وهذا معنى قولهم «هو تسليم ما اتّخذه ١٥ المستدلّ حكمًا لدليله على وجهٍ لا يلزم تسليمُ الحكم المتنازع فيه».

(وهو) يقع (على ثلاثة أوجه).

(**الأوّل**: أن يُلزِم) المعلِّل بتعليله (ما يتوهّم أنه محلّ النزاع أو ملازمُه) مع أنه لا يكون محلَّ النزاع ولا ملازمَه، فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلِّل إلى آخره:

---
١ ف: حرمان.

Bu da: **a)** Ya muallilin sarih ibaresiyle olur. Mesela Şâfiî "*Müsakkal*[1] ile öldürmek çoğunlukla öldürülecek bir şey ile öldürmektir. Dolayısıyla boğmak suretiyle öldürmede olduğu gibi müsakkal ile öldürmek kısasa aykırı değildir." dediğinde Hanefîler tarafından buna "Anlaşmazlık, müsakkal ile öldürmenin kısasa aykırı olmadığı konusunda değil, aksine kısası gerektirmesi konusundadır." diye cevap verilir. **b)** Ya da itirazcının, muallilin ibaresini, muradının dışında bir şeye hamletmesi suretiyle olur. Mesela Şâfiî "Abdestte başın meshedilmesi, bir rükündür. Dolayısıyla yüzün yıkanmasında olduğu gibi üçlenmesi sünnettir." dediğinde buna karşı bizim "Bize göre de sünnettir, fakat farz olan miktar, ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (Mâide, 5/6) âyeti sebebiyle bir kısmıdır. Bu da başın dörtte biri veya daha azıdır. Başın tamamının meshedilmesi ise üçleme ve farz üzerine ziyadedir." dememiz böyledir. Bu durumda muallil, üçleme ile suyun farz olan mahalle üç kere isabetini kastetmekte, itirazcı ise üçlemeyi, meshi farzın üç misli olarak yapmaya hamletmektedir. Öyle ki, şayet muallil, üçlemeden muradını açıkça belirtecek olsa bunun *el-kavlü bi'l-mûceb* türünden bir itiraz olması mümkün olmaz, aksine *mümâna'a* şeklindeki itiraz söz konusu olur.

**2)** *İkincisi,* muallilin yaptığı ta'lîlle hasmın çıkış noktası olduğunu düşündüğü hükmün iptalini ispat etmesidir, hâlbuki durum onun düşündüğü gibi değildir. Bu durumda *el-kavlü bi'l-mûceb*, muallilin iptalini ispat ettiği şeyin soran tarafından kabul edilmesi olur, bununla birlikte ihtilaf devam eder. Mesela Şâfiî hırsızlık konusunda "Hırsızlık, başkasının malını, mübah olduğunu düşünmeksizin ve te'vil etmeksizin almasıdır. Dolayısıyla gasp gibi tazmini gerektirir." dediğinde buna karşı Hanefîler tarafından "Evet bu dediğiniz doğrudur, ancak haddin uygulanması, tazminin düşmesi konusunda ibrâ konumundadır." denilmesi böyledir.[2]

**3)** *Üçüncüsü,* muallilin yaptığı kıyasta yaygın olarak bilindiği için meşhur bir mukaddime hakkında susup soranın da açıkça zikredilen mukaddimeyi kabul etmesi ve bununla birlikte örtük mukaddimedeki anlaşmazlıktan dolayı ulaşılmak istenen hüküm konusunda anlaşmazlığın bâki kalmasıdır.

1 **Müsakkal:** Kılıç gibi öldürmek için yapılmayan demir, taş gibi cisimlerdir.

2 **Minhuvât:** Sanki Şâfiî şöyle demektedir: "Size göre tazminin yoklunun dayanağı, alınan şeyin belirtilen kayıtla başkasının malı olmamasıdır. Hükmün dayanağı bâtıl olunca hüküm de bâtıl olur." Biz ise şöyle diyoruz: Bizim kabul ettiğimiz hükmün dayanağı olduğunu düşündüğün şeyin bâtıl olduğunu biz de kabul ediyoruz, ancak kabul ettiğimiz hüküm doğrudur. Çünkü haddin uygulunması, tazminin düşürülmesi konusunda ibrâ konumundadır. Dolayısıyla had ve tazmin bir araya gelmez.

(إمّا بصريح عبارته) أي: عبارة المعلِّل كما إذا قال «القتل بالمثقَّل[1] قتلٌ بما يقتل غالبًا، فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق»، فيجاب بـ«أنّ النزاع ليس في عدم المنافاة؛ بل في إيجاب القصاص»، (أو بحملها) أي: بحمل المعترض عبارةَ المعلِّل (على غير مراده) أي: المعلِّل[2] كقوله «مسح الرأس ركن في الوضوء، فيسنّ تثليثه كغسل الوجه»، فنقول «يسنّ عندنا أيضًا، لكنّ الفرض البعضُ لقوله تعالى ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة، ٥/٦]، وهو ربع أو أقلّ، والاستيعابُ تثليث وزيادة»، فإنّ المعلِّل يريد بالتثليث إصابة الماء محلّ الفرض ثلاث مرّات، والسائل يحمله على جعله ثلاثة أمثال الفرض حتّى لو صرّح المعلِّل بمراده لم يكن[3] القول بالموجب؛ بل تتعيّن الممانعة.

(والثاني: أن يُلزِم) المعلِّل بتعليله (إبطالَ ما يتوهّم) المعلِّل (أنه مأخذ الخصم) وليس كذلك، فالقول بالموجب التزام السائل ما يُلزم المعلِّل إبطالٌ إلى آخره ... كما إذا قال الشافعي في السرقة «أخذ مال الغير بلا اعتقاد إباحةٍ وتأويلٍ فيوجب الضمان كالغصب»، فيقال «نعم، إلّا أنّ استيفاء الحدّ بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان».[4]

(والثالث: أن يسكت) المعلِّل (عن) مقدّمة (مشهورة) لشهرتها، (والسائلُ يسلّم) المقدّمة (المذكورة، ويبقى النزاعُ) في المطلوب للنزاع في المقدّمة المطويّة.

---

١ المثقّل: هو جسم ليس بآلة القتل كالسيف بأصل الخلقة كالحديد والحجر.
٢ د - أي: المعلل.
٣ جميع النسخ: لم يمكن. والمثبت من التلويح، انظر: ٢/١٩٠.
٤ وفي هامش م: فكأنّ الشافعي يقول: مأخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بالقيد المذكور، فلمّا بطل المأخذ بطل الحكم، فنحن نقول: ما توهّمت أنه مأخذ حكمنا سلّمنا بطلانه، لكن حكمنا صحيح؛ لأنّ استيفاء الحدّ بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان، فلا يجتمع الحدّ مع الضمان، «منه».

Diğer yandan örtük mukaddimenin: **a)** Ya açıkça zikredilen mukaddimeyle muallilin hükmünün nakîzını netice olarak vermesi ihtimali vardır. Mesela Züfer'in "Dirsekler yıkanmaz. Çünkü gâye, oruçta gâye olan gece gibi muğayyâya dâhil değildir, dolayısıyla dirsekler de bunun gibi muğayyâya dâhil olmaz." sözü böyledir. Züfer'in bu yaptığı, kıyas olup *Telvîh* sahibi Teftâzânî'nin zannettiği gibi başka bir delil değildir.[1] Züfer'in bu açıklamasına karşılık *deriz ki*, "Bunu (gâyenin muğayyâya dâhil olmadığını) biz de kabul ediyoruz. Fakat dirsekler, yıkamanın düşürülmesi için zikredilmiş bir gâyedir." Şayet muallil, "Dirsekler, yıkamanın gâyesidir." şeklindeki örtük mukaddimeyi açıkça zikretseydi, itiraz sadece bunun menedilmesi şeklinde olurdu. **b)** Veya buna ihtimali yoktur. Mesela Şâfiî'nin "Abdestte niyet şarttır. Çünkü kurbet olarak sabit olan şeyin şartı, tıpkı namazda olduğu gibi niyettir." dediğinde buna karşılık bizim "Bunun abdestte şart olduğu sonucu nerden çıkıyor?" dememiz böyledir. Şâfiî'nin "Abdestin kurbet olduğu sabittir." şeklindeki küçük önermeyi söylememiş olması sebebiyle bu itiraz vârid olur. Zira bunu açıkça söylemiş olsaydı, "Biz, abdestin kurbet olarak sabit olduğunu kabul etmiyoruz." şeklinde itiraz sadece bunun menedilmesi şeklinde olurdu.

### 11. İntikal

Kıyas, def'e ilişkin yukarıda belirtilen şekillerde itiraz edilmek suretiyle defedildiğinde *intikal* belirginlik kazanır. Yani kıyas yapan kişi bu durumda yaptığı kıyas konusunda başka bir söze intikal eder. Kendisine intikal edilen söz, illet veya hükmün dışında bir söz ise bu, kıyas konusunda gereksiz bir söz olup konunun dışındadır. Aksi takdirde intikal edilen söz ya sadece illet konusunda veya sadece hüküm konusunda ya da hem illet hem de hüküm konusunda olur.

* Sadece illet konusundaki intikal ya kıyasın illetini ispat için olur ya da hükmünü ispat için olur. Zira intikal başka bir hükmün ispatı için olsaydı bu hem illet hem de hüküm konusunda bir intikal olurdu.

* Sadece hüküm konusundaki intikal, kıyasın hükmünün kendisine ihtiyaç duymayacağı başka bir hükme olursa bu da kıyas konusunda gereksiz ve maksadın dışında bir intikal olur. Eğer sadece hüküm konusundaki intikal, kıyasın hükmünün kendisine ihtiyaç duyduğu bir hükme olursa bu hükmün, kıyasın illetiyle ispat edilmesi gerekir. Aksi takdirde bu intikal hem illet hem de hükümde intikal olur.

1 Teftâzânî, şöyle demektedir: İlletin tardî olması bir yana bu misal, kıyas türünden bir şey de değildir. Bk. *et-Telvîh*, II, 190.

ثم إنّ **المطويّة إمّا** أن تحتمل أن تُنتِج مع المذكورة نقيضَ حكم المعلِّل كقوله «المرافق لا تغسل؛ لأنّ الغاية لا تدخل تحت المغيّا كالليل -يعني أنها غاية كالليل- فلا يدخل مثله»، فيكون هذا قياسًا لا دليلًا آخر[1] كما زعم صاحب **التلويح**،[2] فنقول «نحن نسلّم ذلك، لكنّه غاية للإسقاط». ولو ذكر «أنها غاية للغسل» لم يَرِد إلّا منعها، **وإمّا** أن لا تحتمله كقوله «يشترط في الوضوء النية؛ لأنّ ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة»، فنقول «ومن أين يلزم اشتراطها في الوضوء»، فهذا يَرِد لسكوته عن الصغرى؛ إذ لو ذكرها لم يَرِد إلّا منعها نحو «لا نسلّم أنّ الوضوء ثبت قربة».

## [المبحث الحادي عشر: الانتقال]

(وإذا دُفِع) أي: القياس بأن أُورِد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعيّن الانتقال) أي: انتقال[3] القائس في قياسه من كلام إلى آخر. والكلام المنتقَل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشوٌ في القياس خارجٌ عن المبحث؛ وإلّا فإمّا أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعًا:

* والانتقال في العلة فقط إمّا أن يكون لإثبات علة القياس أو حكمه؛ إذ لو كان لإثبات حكم آخر لكان انتقالًا في العلة والحكم جميعًا.

* والانتقال في الحكم فقط إن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكمُ القياس فهو حشوٌ في القياس خارج عن المقصود، وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بدّ أن يكون إثباته بعلة القياس؛ وإلّا يكون انتقالًا في العلة والحكم جميعًا.

---

[1] وفي هامش ف: ردّ على التلويح.

[2] قال التفتازاني: «ثم لا يخفى أنّ هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلًا عن أن تكون العلة طردية». انظر: التلويح، ٢/١٩٠.

[3] د – انتقال.

* Hem illet hem de hükümde intikalin, kıyasın hükmünün kendisine ihtiyaç duyduğu bir hükümde olması gerekir. Aksi takdirde yapılan, kıyas konusunda gereksiz bir intikal olur.

Buna göre münazarada intikalin muteber kısımları dört olur:

**1)** Musannif birincisine şu sözüyle işaret etmiştir: İntikal ya birinci illetin -bu da yapılan kıyasın illetidir- ispatı için bir illetten diğerine olur. İntikalin bu kısmı ancak *mümâna'a*da gerçekleşir. Çünkü soran kişi, cevap verenin illet olduğunu ileri sürdüğü vasfın illet olduğunu menettiğinde bu vasfın illet olduğunun başka bir delil ile ispat edilmesi gerekir. Mesela muallil, "Kendisine emanet bırakılan çocuk, vedîayı istihlak ettiğinde tazmin etmez. Çünkü çocuk istihlake maruz bir durumdadır." der ve hasım da çocuğun istihlake maruz olduğunu inkâr ederse bu durumda muallil, bunu ispat etmeye ihtiyaç duyar.

**2)** İkinci kısmına şu sözüyle işaret etmiştir. Veya intikal birinci hükmü ispat için bir illetten diğerine olur. İntikalin bu kısmı, ancak *fesâdü'l-vaz'* ve *munâkaza*da gerçekleşir ki, şayet *mülâemet* ve *tesirin* açıklanmasıyla *fesâdü'l-vaz'* ve *munâkaza*yı def' etmek mümkün olmazsa söz konusu olur.

**3)** Üçüncü kısmına şu sözüyle işaret etmiştir: Veya intikal, kıyasın hükmü dışında ancak bu hükme yabancı olmayan aksine birinci kıyasın hükmünün kendisine ihtiyaç duyduğu başka bir hükmü ispat etmek için bir illetten diğerine olur. Mesela "Kitâbet sözleşmesi, muâvazalı bir akit olup ikâle ile feshe ihtimali vardır. Dolayısıyla satıcı için muhayyerlik şartının olduğu satım akdinde ve icâre akdinde olduğu gibi kitâbet sözleşmesinin yapılması, mükâtep kölenin keffaret olarak verilmesine engel değildir." dememiz böyledir. Eğer hasım "Bana göre engel, kitâbet sözleşmesi değildir. Aksine mükatep kölenin keffaret olarak verilmesine engel, tıpkı *ümmüveled* ve *müdebber* kölenin azadında olduğu gibi köleliğin noksan oluşudur." derse, buna karşılık biz de şöyle deriz: "Mükatep kölede kölelik noksan değildir." Biz bunu, mesela "Kitâbet sözleşmesi, muâvazalı bir akittir, dolayısıyla kölelikte bir noksanlığı gerektirmez." diyerek başka bir illetle ispat etmekteyiz.

**4)** Dördüncü kısmına da şu sözüyle işaret etmiştir: Ya da intikal, birinci illetle bir hükümden böyle olan diğer bir hükme olur. *Böyle olan* ifadesiyle kastedilen "Birinci hükmün kendisine ihtiyaç duyduğu diğer bir hükme olur." anlamıdır. Mesela mükatep köle meselesinde köleliğin noksan olmadığını "Kitâbet akdinin feshe ihtimali olması, köleliğin noksan olmadığına delildir." diyerek ilk illetle ispat etmemiz böyledir.

* والانتقال في العلة والحكم يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس؛ وإلّا يكون حشوًا في القياس.

فصارت الأقسام المعتبرة في المناظرة أربعةً:

**أشار إلى الأوّل** بقوله: (إمّا من علة إلى) علة (أخرى لإثبات) العلة (الأولى) وهي علة القياس، وهذا القسم إنما يتحقّق في الممانعة؛ لأنّ السائل لمّا منع وصف المجيب عن كونه علةً لم يجد بدًّا من إثباته بدليل آخر كما إذا قال «الصبيُّ المودَعُ إذا استهلك الوديعةَ لا يضمن؛ لأنه مسلَّطٌ على الاستهلاك»، فلمّا أنكره الخصم احتاج إلى إثباته.

**وإلى الثاني** بقوله: (أو) من علة إلى أخرى لإثبات (الحكمِ الأوّل)، وهذا إنما يتحقّق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما[1] ببيان الملائمة والتأثير.

**وإلى الثالث** بقوله: (أو) من علة إلى أخرى لإثبات (حكمٍ آخرَ) غير حكم القياس، لكنّه ليس بأجنبي عنه؛ بل (يحتاج إليه) الحكم (الأوّلُ) وهو حكم القياس كقولنا «إنّ الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة، فلا يمنع عن الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والإجارة»، فإن قال الخصم «المانع عندي ليس عقدَ الكتابة؛ بل نقصانٌ في الرقّ كعتق أمّ الولد والمدبّر» قلنا «الرقّ لم ينقص» وأثبتناه بعلة أخرى كما قلنا «الكتابة عقد معاوضة، فلا يوجب نقصانًا في الرقّ».

**وإلى الرابع** بقوله: (وإمّا) من حكم (إلى حكم) آخر بالعلة الأولى (كذلك) أي: يحتاج إليه الحكم الأوّل كما إذا أثبتنا [عدم][2] نقصان الرقّ في المسألة الأولى بالعلة الأولى كما نقول «احتمالُه الفسخَ دليلٌ على أن الرقّ لم ينقص».

---

[1] جميع النسخ: دفعها، والسباق يقتضي كونه «دفعهما»، وفي جامع الأسرار أيضًا «دفعهما». انظر: ١١٣٩/٤.
[2] جميع النسخ: «نقصان الرق» بدون «عدم»، والسياق يقتضي كونه «عدم نقصان الرقّ».

İntikalin son iki kısmı, ancak *el-kavlü bi'l-mûceb*de gerçekleşir. Çünkü soran kişi, cevap verenin illet üzerine dayandırdığı hükmü kabul edip bununla birlikte hükümde anlaşmazlık olduğunu iddia ettiğinde cevap verenin meramı tamamlanmış olmaz. Dolayısıyla cevap veren anlaşmazlığın olduğu hükmün ispatına mümkünse bu illetle, mümkün değilse başka bir illetle intikal eder.

İntikalin bu kısımlarından ikincisi hariç tamamı, ittifakla sahihtir. İkinci kısımda ise ihtilaf edilmiştir. Bir kısmı buna cevaz vermiştir. Çünkü maksat, hükmün ispatı olup bunun hangi delille olduğu önemli değildir. Diğer bir kısmı ise bunu reddetmiştir, çünkü hüküm birinci illetle ispat edilmediğinde bu, cedelcilerin örfünde inkıta' sayılır.

(İntikalin ikinci kısmındaki) bu ihtilafa binaen bir görüşe göre Hz. İbrâhîm'in kıssası bu türdendir.[1] İntikalin bu kısmına cevaz verenler şöyle demiştir: "*Allah, güneşi doğudan getirir.*" [Bakara, 2/258] dediği için İbrâhîm *aleyhisselâm*ın kıssası bu türdendir.

Diğer görüşe göre ise bu türden değildir. İntikalin bu kısmını reddedenler şöyle demişlerdir: İbrâhîm'in kıssası bu türden değildir. Çünkü bizim üzerinde durduğumuz konu şudur: Muallilin delilinin bâtıl olduğu açığa çıktığında muallil, hükmü ispat için başka bir delile intikal eder. Fakat muallilin birinci delili sahih olduğunda itirazcının bu delili kusurlu sayması fâsiddir. Ancak itirazcının delilin kusurlu olduğuna yönelik çabası bir karışıklığa yol açıyorsa -ola ki, işitenlerden bir kısmının aklı karışabilir- bu durumda başka bir delile intikalin câiz olduğunda bir tartışma yoktur. İşte İbrâhîm kıssası bu ikinci türdendir. Çünkü laîn Nemrut'un Hz. İbrâhîm'in ilk getirdiği delile muârazada bulunması bâtıldı. Çünkü hapisteki birinin salıverilmesi ve hayatına son verilmemesi onu yaşatmak anlamına gelmez. Ancak Hz. İbrâhîm bu durumda nur üstüne nur olsun diye daha açık başka bir delile ve daha üstün başka bir hüccete intikal etmiştir. Bununla birlikte Hz. İbrâhîm'in birinci delilden ikinciye intikali birinciyi pekiştirmek ve açıklamaktan, hasmı da ayıplamak ve rezil etmekten hâlî değildir. Sanki şöyle demektedir: Yaşatmaktan kastedilen, ruhun bedene tekrar iade edilmesidir. Güneş, âlem için ruh mesabesindedir. Şayet ölüleri diriltmeye gücün yetiyorsa güneşi batı tarafından getirmek suretiyle âlemin ruhunu iade et de görelim bakalım!

---

1 Bu kıssanın meseleyle bağlantısı şudur. Hz. İbrâhîm, iddiasını ispatlamak için önce "*Benim Rabbim yaşatan ve öldürendir.*" deyince, Nemrut "Ben de yaşatır ve öldürürüm." der. Bunun üzerine Hz. İbrâhîm iddiasını ispatlamak için başka bir delile intikal eder ki, bu da metinde geçen "*Allah, güneşi doğudan getirir, haydi sen de batıdan getir.*" sözüdür.

وهذان القسمان إنما يتحقّقان في القول بالموجب؛ لأنه لـمّا سلّم الحكم الذي رتّبه المجيب على العلة وادّعى النزاعَ في حكم لم يتمّ مرامُ المجيب، فينتقل إلى إثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة إن أمكنه؛ وإلّا فبعلّة أخرى.

(والكل صحيحٌ اتفاقًا إلّا الثاني)، فإنه مختلف فيه: جوّزه بعضهم؛ لأنّ الغرض ٥ إثبات حكمه، فلا يبالى بأيّ دليل كان، ونفاه آخرون؛ لأنه لـمّا لم يثبت الحكم بالعلة الأولى يعدّ انقطاعًا في عرف النظّار.

(فقيل) بناءً على هذا الاختلاف (قصّة الخليل منه).[١] قال مجوّزو هذا القسم: إنّ قصّة ابراهيم عليه السلام حيث قال ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ﴾ الآية [البقرة، ٢/٢٥٨] من هذا القبيل.

١٠ (وقيل: لا) قال نافوه: إنها ليست منه؛ لأنّ كلامنا فيما إذا بان بطلان دليل المعلِّل وانتقل إلى دليل آخر. وأمّا إذا صحّ دليله فكان قدح المعترض فاسدًا؛ إلّا أنه اشتمل على تلبيس ربّما يشتبه على بعض السامعين، فلا نزاع في جواز الانتقال. وقصّة الخليل من هذا القبيل، فإنّ معارضة اللعين كانت باطلة؛ لأنّ إطلاق المسجون وترك إزالة حياته ليس بإحياء؛ إلّا أنّ الخليل انتقل إلى دليل ١٥ أوضحَ وحجّة أبهرَ ليكون نورًا على نورٍ، ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليًا عن تأكيد الأوّل وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح، كأنه قال: المراد بـ«الإحياء» إعادة الروح إلى البدن، فالشمس بمنزلة الروح للعالَم، فإن كنتَ تقدر على إحياء الموتى فأعِدْ روحَ العالَم إليه بأن تأتي بالشمس من جانب المغرب.

---

١ يعني: أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا قال أوّلًا لإثبات مدعاه ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ قال نمرود ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾، فعلى هذا انتقل إبراهيم عليه السلام إلى دليل آخر أوضح فقال ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٨].

# FÂSİD DELİLLER

**Ek:** Musannif, fâsid olduğunu açıklamak ve sahih delillerin de buraya kadar ele alınan dört delile münhasır olduğu göstermek için sahih delillerle ilgili konuların ardından bazılarının hüküm ispatında kullandığı fâsid delilleri ele almıştır. Fâsid delillerle hüküm ispatı, fâsid yollarla hüküm ipsatından farklıdır. Çünkü fâsid yollar, nihayetinde Kitap ve Sünnet'e tutunmaktır, fakat mefhûm-ı muhalefe gibi tutunmaya uygun olmayan birtakım fâsid yollarla tutunmaktır. Şer'î hükümlerin ispatında bazen birtakım fâsid delillere tutunulur.

## 1. İstishâb

Bu fâsid delillerden biri, istishâbdır yani istishâbu'l-haldir. *İstishâb*, geçmişte sabit olan durumun, bu durumu değiştiren bir şeyin bulunduğunun bilinmemesinden dolayı şimdiye kadar devam ettiğinin kabul edilmesidir. Bunda geçmişteki durumun şimdiki zamana eşlik ettiğinin ya da bunun tersinin iddia edilmesi söz konusudur.

İstishâb, Şâfiî'ye göre kendisini gerektiren bir delille sabit olup da sonra devam ettiğinde kuşku duyulan -yani yokluğu konusunda zannın oluşmadığı- ister nefiy şeklinde ister ispat şeklinde olsun her hükmün ispatında hüccettir.

Onlardan bazıları, bunun zorunlu bir şekilde hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Yani Şâfiîlerden bazıları şöyle demiştir: Bir zamanda gerçekten var olduğu ya da yok olduğu bilinen ve bu durumu ortadan kaldıracak buna aykırı bir delil hakkında zannın bulunmadığı her durumun varlığını devam ettirdiği konusunda zannın gerekli oluşu zorunlu bir durumdur. Bu yüzden akıl sahipleri, tıpkı kendileri ile yüz yüze görüştükleri gibi dostlarına mektup yazarlar, emanet ve hediyeler gönderirler, birbirleriyle bir zaman dilimini gerektiren ticari ilişkilerde ve borç alıp verme şeklinde işlemlerde bulunurlar.

Bazıları ise ihtilafın bulunduğu bir konuda bunun zorunlu bir delil olması iddiasını uzak bularak şu iki gerekçeye tutunmuşlardır: Şeriatların devamının buna bağlı olması ve fer'î meselelerde dikkate alındığı konusundaki icmâ sebebiyle hüccet olduğunu kabul etmişlerdir.

## [الأدلة الفاسدة]

(تذنيب) عقّب مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التي يحتجّ بها البعض في إثبات الأحكام ليبيّن فسادها، فيظهر انحصار الصحيحة في الأربعة. وهذا غير التمسّكات الفاسدة؛ لأنها تمسّك بالكتاب والسنة، لكن بطرق فاسدة غير صالحة ٥ للتمسّك كمفهوم المخالفة ونحوه. (قد يتمسّك) في إثبات الأحكام الشرعية (بحجج فاسدة).

### [الأول: الاستصحاب]

(منها: الاستصحاب) أي: استصحاب الحال، وهو جعل الأمر الثابت في الماضي باقيًا إلى الحال لعدم العلم بالمغيِّر، ففيه جعله مصاحبًا للحال أو العكس.

١٠ وهو (حجّةٌ عند الشافعي في) إثبات (كل حكم) نفيًا كان أو إثباتًا (ثبت بدليل) يوجبه (ثمّ شُكَّ) أي: وقع الشكّ (في بقائه) أي: لم يقع ظنٌّ بعدمه.

(فبعضهم بالضرورة) أي: قال بعض الشافعية: إنّ ما تحقّق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظنّ معارض يزيله، فإنّ لزوم ظنّ بقائه ضروري، ولهذا يراسل العقلاء أصحابهم كما كانوا يشافهونهم، ويرسلون الودائع والهدايا، ويعاملون بما يقتضي ١٥ زمانًا من التجارات والقروض والديون.

(وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محلّ الخلاف، فتمسّكوا بوجهين:

Musannif, birinci gerekçeye *şeriatların devamının buna bağlı olması sebebiyle* sözüyle işaret etmiştir. Yani istishâb hüccet olmasaydı, nesheden bir şeriatın gelmesi ihtimalinden dolayı şeriatların devam etmesine kesin olarak hükmetmek, bu bir yana bu konuda zannın bulunması bile söz konusu olmazdı. İsâ *aleyhisselam*ın şeriatının bizim Peygamberimiz zamanına kadar devam ettiği, bizim peygamberimizin şeriatının da kıyamet gününe kadar devam edeceği kesin olarak bilindiği için böyle bir sonuç bâtıldır.

İkinci gerekçeye ise *fer'î meselelerin birçoğunda istishâbın dikkate alındığı konusundaki icmâ sebebiyle* sözüyle işaret etmiştir. Mesela sabit olup sonra da zıtlarının söz konusu olmasında şüphenin bulunması durumunda abdest, hades, mülkiyet[1] ve nikâhın devam etmesi böyledir.

Bize göre ise istishâb ispat konusunda değil, def konusunda hüccettir. Yani istishâb, başkasının hak talebinde bulunmasını def eden bir hüccettir, herhangi bir şer'î hükmü ispat etmez. Bu yüzden şöyle dedik: İnkâr üzerine yapılan sulh câiz olup inkâr edenin zimmetinin borçtan beri olmasının asıl olması, davacı aleyhine bir hüccet teşkil etmez ve davasını iptal etmez.

*Denirse ki*, istishâbın hüccet olduğuna ilişkin bir delil varsa bunun hem def hem de ispat konusunda delil olması gerekir. Aksi takdirde hem def hem de ispat konusunda delil olmaması gerekir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir. *Def*in anlamı, herhangi bir hükmün sabit olmaması olup hükmün yokluğu delilin yokluğuna dayanmaktadır. Yoklukta asıl olan da varlığına ilişkin bir delil bulununcaya kadar yokluğun devam etmesidir.

Çünkü hükmü gerektiren delil, hükmün devam ettiğine delâlet etmez. Bir şeyin devamlılığının, varlığından ayrı olmasının zorunlu sonucu olarak bu durum gayet açıktır. Çünkü devamlılık, meydana geldikten sonra bir şeyin varlığının sürmesidir. Bir şey, devamlılığını gerektirmeksizin diğer bir şeyin meydana gelmesini gerektirebilir.

Bu gerekçeye şu şekilde *itiraz* edilmiştir. Hükmü gerektiren delilin, bunun devamına kesin bir şekilde delâlet etmediği kastediliyorsa bunda tartışma yoktur. Fakat zannî olarak da delâlet etmediği kastediliyorsa bu kabul edilemez. Tartışmalı bir konuda, özellikle de hasmın (Şâfiîler) bunun aksinin bedîhî olduğunu iddia ettiği bir konuda bir şeyin devamlılığının, varlığından ayrı oluşunun zorunlu ve açık olduğu iddiası dinlenmez.

---

1 **Minhuvât:** Öyle ki, malın davacının mülkü olduğu konusundaki şahitlik kabul edilir ve bu şahitlik ile derhal onun mülkü olduğuna hükmedilir.

**أشار إلى الأوّل** بقوله: (ببقاء الشرائع) يعني: لو لم يكن الاستصحاب حجّة لَمَا وقع الجزم؛ بل الظنّ ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ، واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام إلى زمن نبيّنا صلى الله عليه وسلم وبقاءِ شرعه إلى يوم الدين.

٥ **وإلى الثاني** بقوله: (وبالإجماع على اعتباره) أي: الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية[١] والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشكّ في طريان الضدّ.

(و) الاستصحاب (عندنا) حجةٌ (في الدفع) أي: دافعٌ لاستحقاق الغير (لا) في (الإثبات) أي: غير مثبِت لحكم شرعي، ولذا قلنا: يجوز الصلح على الإنكار ولم ١٠ يُجعل أصالةُ براءة ذمّة المنكِر حجّةً على المدّعي ومبطلًا لدعواه.

**فإن قيل**: إن قام[٢] دليلٌ على حجيته لزم شمول الوجود؛ وإلّا لزم شمول العدم؛

**أجيب**: بأنّ معنى الدفع أن لا يثبت حكمٌ، وعدمُ الحكم مستندٌ إلى عدم دليله، والأصل في العدم الاستمرارُ حتى يظهر دليلُ الوجود؛

(لأنّ) الدليل (الموجِب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهرٌ ضرورةَ أنّ بقاء ١٥ الشيء غيرُ وجوده؛ لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث، وربّما يكون الشيء موجِبًا لحدوث شيء دون استمراره.

**واعترض**: بأنه إن أريد عدم الدلالة قطعًا فلا نزاع، وإن أريد ظنًّا فممنوع. ودعوى الضرورة والظهور في محلّ النزاع غيرُ مسموع خصوصًا فيما يدّعي الخصم بداهةَ نقيضه،

---

١ وفي هامش م: حتى قبل الشهادة بأنه كان ملكًا للمدّعي ويحكم بها على الملك في الحال، «منه».
٢ ر: أقام.

Aynı şekilde hasım, hükmü gerektiren delilin devamlılığa delâlet ettiğini iddia etmemektedir. Aksine hasım, şunu iddia etmektedir: Kendisine aykırı ve onu gideren şey konusunda zannın bulunmamasıyla birlikte bir şeyin varlığının önce olması, devamlılığı zannını ifade etmesi anlamında o şeyin devamlılığına delâlet eder. Zan ise uyulması gereken bir şeydir.

*Derim ki*, bunun cevabı şudur: Devamlılık, ilk varlıktan ayrı bir şey ve ondan sonra meydana gelen bir şey olduğu için ilk sebebin dışında kendisini devamlı kılacak başka bir sebebe ihtiyaç duyar. Şayet o şeyi devamlı kılacak bu başka sebep kesin olarak bilinir veya hakkında zan oluşursa hüküm, istishâb ile değil bu sebep ile devamlılık kazanır. Aksi takdirde devamlılık hakkında herhangi bir hüküm söz konusu olmaz. Çünkü devamlılığı gerektirecek herhangi bir sebep yoktur. Bu izah üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

Şâfiîlerin yukarıdaki birinci gerekçesinin cevabı şudur: Biz, şeriatların devamlılığının istishâb ile olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine şeriatların devamlılığı, başka bir delil sebebiyledir. Bu delil de İsâ *aleyhisselâm*ın şeriatı söz konusu olduğunda mütevâtir olarak nakledilmesi ve kavminin tamanının, bizim Peygamberimizin şeriatı gelene kadar bu şeriatla amel etme konusunda birleşmiş olmalarıdır. Bizim Peygamberimizin şeriatı söz konusu olduğunda ise bu delil, şeriatının neshedilmeyeceğine delâlet eden hadislerdir.

*Denirse ki*, bu delil, Hz. Peygamber'in vefatından sonra geçerli olur. Vefatından önce ise delil, başka bir şey değil, istishâbdır.

*Deriz ki*, nesihle ilgili konularda izah edildiği üzere nâsihin ineceği zamana kadar nas, gereğinin şer'îliğine kat'î olarak delâlet eder. Hz. Peygamber'in nâsihi açıklamamış olması da nâsihin inmediğine delâlet eder. Zira inmiş olsaydı, tebliğin üzerine vâcip olmasından dolayı kesin olarak açıklardı.

Şâfiîlerin yukarıdaki ikinci gerekçesinin cevabı da şudur: Biz fer'î hükümlerdeki devamlılığın da istishâbdan dolayı olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine fer'î meselelerde hükmün devamlılığı, başka bir sebepten dolayıdır. Bu sebep de abdest, alım-satım, nikâh ve benzeri hükümlerin, bunları nakzedecek bir sebebin ortaya çıkacağı zamana kadar uzayan hükümleri gerektirmesidir. Bu uzayan hükümler de mesela abdest açısından namazın câiz oluşu, bey' açısından faydalanmanın helal oluşu, nikâh açısından ilişkinin helal oluşudur. Bunların, bu uzayan hükümleri gerektirmesi ise Şâri'in bunları bu şekilde koymuş olmasından dolayıdır.

وأيضًا لا يدّعي الخصم أنّ موجِب الحكم يدل على البقاء؛ بل إنّ سَبْقَ الوجودِ مع عدم ظنّ المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظنَّ البقاء، والظنُّ[1] واجب الاتّباع.

**أقول**: الجواب أنّ البقاء لكونه غير الوجود الأوّل وحاصلًا بعده يحتاج إلى سبب مُبْقٍ غير السبب الأوّل، فإن عُلم أو ظُنّ وجودُ السبب المُبْقي فالحكم به، لا بالاستصحاب؛ وإلّا فلا حكم؛ إذ لا موجِب، فليتأمّل.

(و) **الجواب عن الأوّل**: أنا لا نسلّم أنّ بقاء الشرائع بالاستصحاب؛ بل (بقاء الشرائع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواترُ نقلها وتواطؤُ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبيّنا صلى الله عليه وسلم، وفي شريعة نبيّنا الأحاديث الدالّة على أنه لا نسخ لشريعته.

**فإن قيل**: هذا فيما بعد وفاته، وأمّا قبله فالدليل الاستصحاب لا غير؛

**قلنا**: قد تقرّر في مباحث النسخ أنّ النصّ يدل على شرعية موجبه قطعًا إلى نزول الناسخ، وعدمُ بيان النبي للناسخ يدل على عدم نزوله؛ إذ لو نزل لبيّنه قطعًا لوجوب التبليغ عليه.

(و) **الجواب عن الثاني**: أنا لا نسلّم أنّ البقاء في الفروع للاستصحاب؛ بل[2] (البقاء في الفروع) إنما هو بسبب أنّ الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكامًا ممتدّةً إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحلِّ الانتفاع والوطء، وذلك بحسب وضع الشارع،

---

١ ر – والظنّ.
٢ ر – بل.

Buna göre bu hükümlerin devamlılığı ancak bunları nakzedecek bir durum ortaya çıkana kadar uzayan hükümleri gerektiren fiillerin tahakkuk etmesinden dolayıdır. Yoksa ki, istishâb kaidesi gereği bunları izale edecek bir durum ortaya çıkana kadar bu hükümlerde asıl olanın devamlılık olmasından dolayı değildir. İşte "İstishâb, olanı olduğu hal üzere bırakmak için hüccettir; olmayanı ispat için ve başkasını ilzam için hüccet değildir." şeklinde ifade edilen sözün anlamı budur.

Âlimlerimiz, istishâba tutunmanın dört şekilde olduğunu söylemişlerdir:

*Birincisi*, değiştiren bir şeyin bulunmadığının his, akıl veya nakil sebebiyle kesin olarak bilinmesi durumundadır ki, istishâbın bu şekli icmâ ile sahihtir. Nitekim "*De ki, ben bana vahyedilenler arasında şunlar dışında yiyen bir kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum.*" (En'âm, 6/145) âyeti, bunu açıkça belirtmektedir.

*İkincisi*, değiştiren bir şeyin bulunmadığının ictihâdla bilinmesi durumundadır. İstishâbın bu şekli özür beyân etmek için sahihtir, başkası hakkında hüccet olmaz. Ancak Şâfiî'ye ve ashabımızdan bazılarına göre başkası hakkında da hüccettir. Çünkü müctehidin gücünün nihayeti budur.

*Üçüncüsü*, değiştiren bir şeyin bulunup bulunmadığının araştırılması konusunda yeterince düşünmeden istishâba tutunmaktır. İstishâbın bu şekli icmâ ile bâtıldır. Çünkü bu mahza cehalettir. Örneğin darulislâmda müslüman olan kimsenin şer'î hükümleri bilmemesi ve sormaksızın ve araştırmaksızın kıblenin yönünü karıştıran kimsenin namaz kılması böyledir.

*Dördüncüsü*, ilkten bir hükmü ispat için istishâba tutunmaktır. Bu da mahza hatadır. Çünkü istishâbın sözlük anlamı, olanı ibkâ etmektir. İlkten hüküm ispatında ise istishâbın bu hakikat anlamını değiştirme söz konusudur.

**2. Delillerin Yokluğuyla İstidlâlde Bulunma**

Fâsid hüccetlerden bir diğeri, medârikin yani delillerin yokluğuyla istidlâlde bulunmaktır. Bu tür bir istidlâlde şöyle denilir: Varlığına delil bulunmayan her şeyin nefyedilmesi gerekir. Bu da fâsiddir, çünkü bu tür bir istidlâl, nefiy ve ispat şeklindeki iki tarafın delilinin bulunmaması durumunda iki zıddın bir araya geldiğine kesin olarak hükmetmeyi gerektirir ki, bu durum zaten açıktır.

فبقاء هذه الأحكام ليس إلّا (لتحقّق) هذه (الأفعال الموجِبة للأحكام إلى ظهور المناقِض)، لا لكون الأصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب. وهذا ما يقال: إنّ الاستصحاب حجّة لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإثبات ما لم يكن، ولا للإلزام على الغير.

٥ قال علماؤنا التمسّك بالاستصحاب أربعة أوجه:

**الأوّل**: عند القطع بعدم المغيّر بحسّ أو عقل أو نقل، ويصحّ إجماعًا، كما نطقت به الآية الكريمة ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ﴾ الآية [الأنعام، ١٤٥/٦].

**الثاني**: عند العلم بعدم المغيّر بالاجتهاد، ويصحّ لإبلاء العذر، لا حجّة على الغير إلّا عند الشافعي وبعض مشايخنا؛ لأنه غاية وسع المجتهد.

١٠ **الثالث**: قبل التأمّل في طلب المغيّر، وهو باطل بالإجماع؛ لأنه جهل محض كعدم علمِ من أسلم في دارنا بالشرائع وصلاةِ من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحرٍّ.

**الرابع**: لإثبات حكم مبتدأ، وهو خطأ محض؛ لأنّ معناه اللغوي إبقاء ما كان، ففيه تغيير حقيقته.

١٥ **[الثانية: الاستدلال بعدم المدارك]**

(ومنها) أي: من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) أي: الأدلة حيث يقال «لا دليل عليه فيجب نفيه»، (وهو) فاسد؛ لأنه (يوجب الجزمَ بالنقيضيْن عند فَقْدِ دليلَيِ الطرفيْن)، وهو ظاهر.

### 3. Taklit

Bir diğeri taklittir. *Taklit*, kendisine tâbi olmanın vâcip olduğuna ilişkin delil bulunmaksızın sözünde doğru olduğuna inanarak başkasına tâbi olmaktır. Buna göre avâmın müctehidi taklit etmesi tanım dışında kalır. Çünkü bu
5 ileride geleceği üzere bir delile dayanmaktadır. Bu da aynı şekilde bâtıldır. Çünkü bu da bir önceki fâsid delilde geçen durumu gerektirir. Yani bu da nefiy ve ispat şeklindeki iki tarafın delilinin bulunmaması durumunda iki zıddın bir araya geldiğine kesin olarak hükmetmeyi gerektirir.

## TEÂRUZ ve TERCİH

10 **Bâb: Muâraza ve Tercih:** Zannî deliller bazen çatıştığı için bunlarla hükümlerin ispatı ancak tercih yoluyla mümkündür. Bu da tercih yönlerinin bilinmesiyle olur. Musannif, hükümlerin ispatına ilişkin maksadı tamamlayıcı olsun diye delillere ilişkin konuların peşinden şöyle diyerek teâruz ve tercihle ilgili konulara yer vermiştir.

15 ### 1. Teâruz

İkisinden biri, diğerinin gerektirdiğinin yokluğunu gerektiren iki delil söz konusu olduğunda -Musannif, bununla zannî olan iki delili kastetmektedir. Zira birbirini nefyetme durumunun gerçekleşmesi imkânsız olduğu için iki kat'î delil arasında teâruz gerçekleşmez, dolayısıyla tercih de düşünülmez. Çün-
20 kü tercih, zıddın (nakîz) ihtimal dâhilinde olması durumunda söz konusu olan farklılığın bir uzantısıdır. Dolayısıyla da ancak iki zannî delil arasında söz konusu olur- ikisinden biri, hükmü nefyeden delil üzerine vâcip kılan delilin gelmesi şeklinde tam olarak diğerinin gerektirdiğinin yokluğunu gerektirdiğinde: **1)** İki delil, kuvvet bakımından eşit ise -Musannif *kuvvet bakımından eşit ise* sözüyle
25 tercih söz konusu olmaksızın teâruzun gerçekleşmesinin mümkün olduğuna işaret etmiştir ki, doğru olan görüş budur. Zira böyle bir durumda teâruzun gerçekleşmesine bir engel yoktur. Bu durumda hüküm, tevakkuf etmek ve iki delilin ikisini de yok hükmünde saymaktır. Bu durumda iki nakîzın bir araya gelmesi veya ikisinin ortadan kalkması ya da keyfî hüküm verme gibi durum-
30 lar gerekli olmaz. Nitekim iki delilden hiçbirinin bulunmaması durumunda da bu sayılan durumlardan hiçbiri gerekli olmaz.- **2)** Veya iki delilden biri, diğerinden zâtı itibariyle değil de aksine tâbi bir vasıf sebebiyle daha kuvvetli ise bu iki durumda, iki delil arasında teâruz mevcuttur. Söz konusu kuvvet ise ağır basmadır. Öyle ki, ikisinden biri, zâtı itibariyle kuvvetli olsa ağır basmadan
35 söz edilmez. Buna göre mesela "Nas, kıyasa râcihtir." denilmesi doğru değildir. Çünkü ileride ele alınacağı üzere *nas* ile *kıyas* arasında teâruz söz konusu olmaz.

### [الثالثة: التقليد]

(ومنها: **التقليد**، وهو اتباع الغير على اعتقاد أنه) أي: ذلك الغير (محِقٌّ) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامّي بالمجتهد، فإنه مستند إلى دليل كما سيأتي إن شاء الله تعالى، (وهو أيضًا) باطل؛ لأنه (يوجب ما مرّ) من الجزم بالنقيضين عند فَقْدِ دليلي الطرفين.

## [المعارضة والترجيح]

(باب المعارضة والترجيح) **لمّا كانت** الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلّا بالترجيح، وذلك بمعرفة جهاته: **عقّب** مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تتميمًا للمقصود فقال:

### [المبحث الأول: المعارضة]

(إذا ورد دليلان) أراد بهما الظنيين؛ إذ لا يقع التعارض بين القطعيّين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصوّر الترجيح؛ لأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون إلّا بين الظنيّين (يقتضي أحدهما عدمَ مقتضَى الآخَر) بعينه حتّى يكون الإيجاب واردًا على ما ورد عليه النفي، (فإن تساويا) أي: الدليلان (قوّةً) إشارة إلى جواز تحقّق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح؛ إذ لا مانع من ذلك، والحكم حينئذ هو التوقّفُ وجعلُ الدليلين بمنزلة العدم، ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعُهما أو التحكّمُ كما لا يلزم شيءٌ من ذلك عند عدم شيء من الدليلين (أو كان أحدهما أقوى) من الآخر لا بالذات؛ بل (بوصفٍ) تابع (فبينهما معارضةٌ، والقوّة) المذكورة (رجحانٌ) حتّى لو قَوِيَ أحدهما بالذات لا يكون رجحانًا، فلا يقال «النصّ راجح على القياس» لعدم التعارض، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

### 1.1. Naslar Arasında Teâruz

Kitab'ın Kitap'la ve Sünnet'in Sünnet'le çatışması durumunda şeklen var olan teâruz, tarih biliniyorsa Kitap ve Sünnet'te gerçek anlamda bir teâruzun var olması imkânsız olduğu için sonra gelenin önce geleni neshetmesine hamledilir. Çünkü teâruz, geliş tarihleri aynı olduğunda gerçekleşir. Şâri' ise birbiriyle çelişen iki delili aynı anda indirmekten münezzehtir. Aksine birini önce indirir, diğerini öncekini neshedici olarak sonra indirir. Fakat biz, bunların iniş tarihlerini bilmediğimizde aralarında teâruz olduğu vehmine kapılırız. Hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu bildiğimizde ise neshe hamlederiz.

Aksi takdirde yani tarih bilinmiyorsa teâruzu giderecek bir çıkış yolu aranır yani teâruz giderilir ve mümkün olduğunca iki delilin arası cemedilir. Bu iki benzer ile amel etmek diye isimlendirilir. Bir çıkış yolu bulunursa ne ala! Bir çıkış yolu bulunamazsa Kitap bırakılır, Sünnet'e gidilir ve Sünnet, Kitap'tan sonra gelmiş olarak kabul edilir. Dolayısıyla iki âyetle amel, teâruz sebebiyle düşer ve sonra gelen Sünnet'le amel edilir.

Bir tarafta iki âyet (diğer tarafta bir âyet) veya bir tarafta iki sünnet (diğer tarafta bir sünnet) olduğunda teâruz sebebiyle çatışan iki âyet (veya iki sünnet) düşerek teâruzdan salim olan âyet (veya sünnet) ile amel edilmek suretiyle çatışan iki âyetin veya sünnetin düşmesinden kurtulmanın bir yolu yoktur. Çünkü ikisinin aynı türden olması sebebiyle teâruzdan uzak olan âyette (veya hadiste) sonra gelmenin dikkate alınması düşünülmemektedir. Diğer yandan mertebe bakımından daha alt konumda olan sünnetin, sünnetten daha kuvvetli olan âyete tâbi konumda olması mümkün olup sünnet, teâruz eden iki âyetten birinin ağır basmasını sağlar. Birbiriyle teâruz halinde olan iki âyetten birine denk başka bir âyetin bulunması durumu ise bundan farklıdır.[1] Mesela Allah Teâlâ'nın "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun!*" (Müzzemmil, 73/20) sözüyle "*Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun!*" (A'râf, 7/204) sözü, (kırâatın cehrî olduğu namazlarda) imama uyan kişi açısından teâruz etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in "*Kimin imamı varsa, imamın kırâatı onun için de kırâattır.*" sözüne başvurduk.

1 Yani sünnet ile âyet arasındaki bu tâbi olma ve sünnetin iki âyetten birinin daha ağır basmasını sağlaması durumu, bir tarafta iki âyet diğer tarafta bir âyet bulunup teâruzdan salim olan âyetin diğer âyetin ağır basmasını sağlaması söz konusu olmaz. Çünkü eşdeğer konumda olduğu için teâruzdan salim olan âyetin, sünnet gibi teâruz eden âyete tâbi olması, dolayısıyla da teâruz eden iki âyetten birinin diğerine ağır basması söz konusu olmaz.

## [الأول: المعارضة بين النصوص]

(ففي) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يُحمل) التعارض الصوري (على نسخ الأخير) أي: كون الأخير ناسخًا للأوّل (إن علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة؛ لأنه إنما يتحقّق إذا اتّحد زمانُ ورودهما، والشارع ٥ منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد؛ بل ينزل أحدَهما سابقًا والآخرَ لاحقًا ناسخًا للأوّل، لكنّا إذا جهلنا التاريخ توهّمنا التعارض، وإذا علمنا التقدّم والتأخّر حملنا عليه.

(وإلّا) أي: وإن لم يُعلم التاريخ (يُطلب المخلصُ) أي: يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما أمكن، ويسمّى عملًا بالشبهين، (فإن) وُجد المخلص فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وإن ١٠ (لم يوجد) المخلص (صِيرَ من الكتاب إلى السنة) وتعتبر السنة متأخّرة عن الكتاب، فالآيتان تتساقطان بالتعارض، ويقع العمل بالسنة المتأخّرة.

ولا مجال لهذا إذا كان في جانب آيتان أو سنتان بأن تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه؛ لأنّ اعتبار التأخّر فيها لا يتصوّر لاتحاد النوع؛ ولأنّ الأدنى يجوز أن يكون بمنزلة التابع للأقوى، فيرجّح بخلاف المماثل، مثلًا قولُه ١٥ تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٢٠/٧٣] وقولُه تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف، ٢٠٤/٧] تعارضا، فصِرنا إلى قوله عليه السلام {مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ قِرَاءَةٌ لَهُ}.

İki Sünnet arasında teâruz gerçekleştiğinde Sünnet'ten vazgeçilir, sahâbî sözü mutlak olarak kıyasa takdim ediliyorsa bu durumda ister kıyasa uygun olsun ister aykırı olsun mutlak olarak sahâbî sözüne başvurulur. Fahrulislam Pezdevî ve Ebû Saîd el-Berdaî[1] bu görüştedir. Aksi takdirde yani sahâbî sözü, mutlak olarak kıyasa takdim edilmeyip aksine kıyasa aykırı konularda takdim ediliyorsa kıyasa aykırı olan konularda sahâbî sözü, sünnete takdim edilir. Kerhî de bu görüştedir.

İki sahâbî sözü arasında teâruz gerçekleştiğinde ise sahâbî sözünden vazgeçilir ve birinci görüşe göre mutlak olarak, ikinci görüşe göre ise kayıtlı olarak kıyasa başvurulur. Aksi takdirde yani sahâbî sözü hiçbir şekilde kıyasa takdim edilmiyorsa -Şemsüleimme Serahsî de görüştedir- bu durumda sahâbî sözü kıyas gibidir yani ikisi aynı mertebede olur. Bu durumda iki kıyas konusunda geleceği üzere teharrîye (araştırma) başvurmak suretiyle ikisinden biriyle amel edilir. Bütün bu sayılanlar yani Kitab'ın bırakılıp Sünnet'e gidilmesi, Sünnet'in bırakılıp az önceki ihtilaf doğrultusunda sahâbî sözüne gidilmesi ve sahâbî sözünün bırakılıp kıyasa gidilmesi veya Sünnet'in bırakılıp sahâbî sözünden ve kıyastan birine başvurulması mümkün olduğunda söz konusudur.

İki Sünnet'in teâruz etmesi durumunda Sünnet'in bırakılıp kıyasa başvurulmasının örneği şudur: Nu'mân b. Beşîr'in[2] "*Hz. Peygamber küsûf namazını, kıldığınız namazlar gibi bir rükû ve iki secde yaparak kıldı.*" şeklindeki rivayetiyle Âişe'nin "*Hz. Peygamber, küsûf namazını iki rekât olarak dört rükû ve dört secde yaparak kıldı.*" şeklindeki rivayeti teâruz etmiştir. Bu yüzden bu iki rivayeti de bırakarak küsûf namazınının nasıl kılınacağı konusunda diğer namazlara yapılan kıyasa başvurduk.

Aksi takdirde yani teâruzdan kurtulmak için belirtilen yollara başvurmak mümkün olmazsa, asıllara göre hareket edilir, yani asılla amel edilir ve teâruz eden iki delilden önce hüküm ne ise bu hüküm takarrur eder. Mesela eşeklerin artığı konusundaki hüküm böyledir. Zira bu konuya ilişkin haberler ve eserler teâruz halinde olup sahâbe tarafından kıyas yapılması da mümkün olmamıştır.

---

1 **Ebû Saîd el-Berdaî:** Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdaî (ö. 318/930). Zamanın önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olup Bağdat'ta yaşamıştır. Ebû Ali ed-Dekkâk ve Mûsâ b. Nasr er-Râzî'den fıkıh tahsil etmiştir. Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs önde gelen öğrencilerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I, 66; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 19; Kallek, Cengiz, "Ebû Saîd el-Berdaî", *DİA*, 10/219-220.

2 **Nu'mân b. Beşîr:** Ebû Abdillâh Nu'mân b. Beşîr b. Sa'd el-Hazrecî (ö. 64/684). Hicretten sonra Ensâr'dan ilk doğan sahâbîdir. Abdullah b. Zübeyr kendisini Humus valisi olarak görevlendirmiştir. Humus halkı ona isyan etmiş ve Humus'tan kaçarken öldürülmüştür. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1396; Hatiboğlu, İbrâhîm, "Nu'mân b. Beşîr", *DİA*, 33/233-234.

(و) صير (منها) أي: من السنة إذا وقع التعارض بين سنتين (إلى قول الصحابي مطلقًا) سواء وافق القياس أو لا (إن قُدّم) قول الصحابي على القياس (مطلقًا) كما قال فخر الإسلام وأبو سعيد البردعي؛[1] (وإلّا) أي: وإن لم يقدّم مطلقًا؛ بل قدّم فيما خالف القياس (ففي مخالِف القياسِ) أي: فيقدّم قول الصحابي فيما خالف القياس ٥ كما قال الكرخي.

(ومنه إلى القياس) مطلقًا على الأوّل ومقيّدًا على الثاني؛ (وإلّا) أي: وإن لم يقدّم على القياس أصلًا كما قال الإمام شمس الأئمة (فكالقياس) أي: يكونان في مرتبة واحدة (يُعمل بأحدهما بالتحرّي) كما سيأتي في القياسين (إن أمكن) المصير من الكتاب إلى السنة، ومنها إلى قول الصحابي، ومنه إلى القياس أو منها إلى ١٠ أحدهما على الخلاف السابق.

**مثال تعارض السنتين**: ما روى النعمان بن بشير[2] {أَنَّ النبي صلّى الله عليه وسلّم صَلَّى صَلَاةَ الْكُسُوفِ كَمَا يُصَلُّونَ رَكْعَةً وَسَجْدَتَيْنِ}، وما روت عائشة رضي الله عنها {أَنَّهُ عليه السلام صَلَّاهَا رَكْعَتَيْنِ بِأَرْبَعِ رُكُوعَاتٍ وَأَرْبَعِ سَجَدَاتٍ} تعارضا، فصِرنا إلى القياس على سائر الصلوات.

١٥ (وإلّا) أي: وإن لم يمكن المصير إلى ما ذكر (يقرّر الأصولُ) أي: يعمل بالأصل ويقرّر الحكمُ على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارض الأخبار والآثار وامتنع القياس) من الأحبار الأخيار.

---

١ أبو سعيد البردعي: هو أبو سعيد أحمد بن الحسين البردعي (ت. ٣١٧هـ/٩٣٠م)، أحد الفقهاء الكبار من الحنفية، سكن بغداد، تفقه على أبي علي الدقاق وموسى بن نصر الرازي، وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس وغيرهم. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٦٦/١؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٩.

٢ النعمان بن بشير: هو أبو عبد الله النعمان بن بشير بن سعد الخزرجي (ت. ٦٤هـ/٦٨٤م)، صحابي، وهو أوّل مولود ولد للأنصار بعد الهجرة، قتله أهل حمص بعد أن كان أميرًا عليها. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٤٩٦/٤.

Ehlî eşeğin etiyle ilgili haberlere gelince mesela Enes "*Hz. Peygamber ehlî eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı.*" demiştir. Yine rivayet edildiğine göre "Şu eşeklerden başka bir malım kalmadı." diyen kimseye Hz. Peygamber "*Malının besili olanında ye!*" demiştir. Abdullah b. Evfâ[1] da şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, Hayber günü ehlî eşeklerin etlerini haram kıldı." Gâlib b. Ebcer[2] de Hz. Peygamber'in ehlî eşeklerin etlerini mübah kıldığını rivayet etmiştir. Haberlerin çatışması, ehlî eşeğin eti konusunda bir karışıklığa yol açmış, bu da artığı konusunda bir karışıklığa yol açmıştır. Çünkü salyası, etinden kaynaklanmakta olup etinin hükmünü alır.

*Denirse ki*,[3] mübah kılan deliller, haram kılan delillere denk değildir. Hatta ehlî eşeklerin etlerinin haramlığı konusunda neredeyse icmâ oluşmuştur.

*Deriz ki*, kedideki zaruret sınırına ulaşmasa da eşeklerin artıkları konusundaki haramlık hükmü, bu hayvanlarla haşir neşir olma ve etrafta bulunmalarının zaruretiyle çatışmaktadır.

Bu cevabın açıklaması, Şeyhülislam'ın[4] *el-Mebsut*'undaki şu ifadeleridir: Eşeğin etinin temizliği ve necisliği konusundaki ihtilaf, bir karışıklığa yol açmaz. Bu tıpkı adil bir kişinin temiz olduğunu, bir diğerinin de necis olduğunu haber verdiği su gibidir ki, bu su temizdir. Haramlık yönü tercih edilerek ehlî eşeğin etinin haramlığı konusunda bir problem söz konusu değildir. Ancak etinin haram olması, zaruret ve umumu'l-belvâ sebebiyle suyu necis hale getirmez. Çünkü eşekler, evlere ve avlulara bağlanır ve kaplardan su içerler. Ancak şu var ki, kediler, dar yerlere girerler, dolayısıyla kedilerde zaruret daha fazladır. Eşek ise zaruret noktasında kedilerin sınırına ulaşmaz ki,

---

1 **Abdullah b. Ebî Evfâ:** Ebû Muâviye Abdullâh b. Ebî Evfâ el-Eslemî (ö. 86/705). Hudeybiye, Hayber'in fethi, Huneyn gazvesi ve sonraki olaylara şahit olmuştur. Hz. Peygamber vefat edene kadar Medîne'de kalmış, sonra Kûfe'ye yerleşmiştir. Hz. Peygamber'in ashabından Kûfe'de kalan sonuncu sahâbî olup Ebû Hanîfe de görmüştür. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 870; Yardım, Ali, "Abdullah b. Ebû Evfâ", *DİA*, 1/96.

2 **Gâlib b. Ebcer:** Gâlib b. Ebcer el-Müzenî. Sahâbeden olup Kûfe'ye yerleşmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1252; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 241.

3 **Minhuvât:** Bu itiraz, *Telvîh* sahibine aittir. Zira şöyle demiştir: Bu görüş, zayıftır, çünkü mübah kılan deliller haram kılan delillere denk değildir [Bk. *et-Telvîh*, II, 209].

4 **Şeyhülislam (Hâherzâde):** Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî Hâherzâde (ö. 483/1090). Zamanının önde gelen Hanefî fakihlerinden olup *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr* ve *el-Mebsût* gibi eserleri vardır. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 221; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 259; Koca, Ferhat, "Hâherzâde", *DİA*, 15/135.

**أمّا الأخبار**: فكما روى أنس رضي الله عنه {أنه عليه الصلاة والسلام نَهَى عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ} وما روي {أنه عليه السلام قال: كُلْ مِنْ سَمِينِ مَالِكَ} لمن قال «لَمْ يَبْقَ مِنْ مَالِي إِلَّا هَذِهِ الْحَمِيرَاتِ»، وأيضًا روى عبد الله بن أَبِي أَوْفَى[1] {أنه عليه الصلاة والسلام حَرَّمَ لُحُومَ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ}، وروى غالب بن أَبْجَرَ[2] {أَنَّهُ عليه السلام أَبَاحَهَا}، فأوجب ذلك اشتباهًا في لحمه، ويلزم منه الاشتباهُ ٥ في سؤره؛ لأنّ لُعَابَه متولِّدٌ منه، فأخذ حكمَه.

**فإن قيل**:[3] أدلة الإباحة لا تساوي أدلة الحرمة حتّى إنّ حرمته ممّا يكاد يجمع عليه؛

**قلنا**: هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حقّ السؤر وإن لم يبلغ حدّ ١٠ ضرورة الهرّة.

**وتوضيحه** ما قال شيخ الإسلام[4] في **مبسوطه**: «إنّ الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما أخبر عدلٌ بطهارته وآخرُ بنجاسته، فإنه طاهر، ولا إشكال في حرمة لحمه ترجيحًا لجانب الحرمة؛ إلّا أنه لم ينجّس الماء لِمَا فيه من الضرورة والبلوى؛ إذ الحمار يُرْبَطُ في الدُّور والأفنية فيشرب من الأواني؛ إلّا أنّ الهرّة ١٥ تدخل المضايق، فيكون الضرورة فيها أشدّ، فالحمار لم يبلغ في الضرورة حدّ الهرّة

---

١ عبد الله بن أبي أوفى: هو أبو معاوية عبد الله بن أبي أوفى الأسلمي (ت. ٨٦هـ/٧٠٥م)، صحابي، شهد الحديبية وخيبر وما بعدهما، ولم يزل بالمدينة حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تحوّل إلى الكوفة، وهو آخر من بقي بالكوفة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، مات بالكوفة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٨٧٠/٣.

٢ غالب بن أبجر: هو غالب بن أبجر المزني، له صحبة، وهو كوفي. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٢٥٢/٣؛ الإصابة لابن حجر، ٢٤١/٥.

٣ وفي هامش م: القائل صاحب التلويح حيث قال: «وهذا ضعيف؛ لأنّ أدلة الإباحة لا تساوي أدلة الحرمة» إلى آخره، «منه». [انظر: التلويح، ٢٠٩/٢].

٤ شيخ الإسلام (خواهرزاده): هو أبو بكر بن محمد بن الحسين بن محمد البخاري خواهرزاده (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م)، كان من أعيان الحنفية في زمانه، وله من المصنفات «شرح مخصر القدوري» و«شرح الجامع الكبير» و«المبسوط» وغيرها. انظر: الأنساب للسمعاني، ٢٢١/٥؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٥٩.

artıklarının temiz olduğuna hükmedilebilsin! Aynı şekilde zaruretin yokluğu noktasında köpeklerin sınırına da ulaşmaz ki, artıklarının necis olduğuna hükmedilebilsin. Dolayısıyla eşeğin artığının hükmü müşkil olarak kalır. Eşeğin artığının müşkil olması, necis olduğuna hükmetmekten daha ihtiyatlı bir tutumdur. Çünkü necis olduğuna hükmedildiğinde eşeğin artığı olan su ile alınan abdest, teyemmüme eklenmez. Sonuç olarak bir ihtimal de olsa temiz olan bu artık suyun bulunmasıyla birlikte (abdest alınması durumunda) teyemmüm gerekli olur.

İtirazcının itiraz ettikten sonra Şeyhülislam Hâherzâde'nin bu sözünü aktarması[1] ise şaşılacak şeydir.

Bu konuda teâruz eden eserlere gelince, İbn Ömer[2] eşeğin artığının necis olduğu, İbn Abbâs ise temiz olduğu görüşündedir.

Kıyasların imkânsız oluşuna gelince: **1)** Eşeğin artığının kedinin artığına kıyas edilmesi mümkün değildir, çünkü etrafta dolaşıp durma zarureti bakımından eşek, kedi gibi değildir. **2)** Köpeğin artığına da kıyas edilmesi mümkün değildir, çünkü kedi kadar olmasa da eşeğin artığında da zaruret vardır. **3)** Muhammed'den temiz olduğu, bununla birlikte yenilmeyeceği rivayet edilse de iki rivayetin en sahih olanına göre (eti ve sütü necis olduğu için) eşeğin salyasını etine veya sütüne kıyas etmek de mümkün değildir. Çünkü kendisiyle haşir neşir olmaktan dolayı artığında bir zaruret vardır. **4)** *Zâhirürrivaye*'ye göre eşeğin artığının terine kıyas edilmesi de mümkün değildir, çünkü terindeki zaruret, artığındaki zaruretten daha fazladır.

Bir görüşe göre şüphe, eşeğin artığının temiz olup olmadığı konusundadır. Çünkü temiz olsaydı, salyası suya galip gelmediği sürece temizleyici olurdu.

Diğer bir görüşe göre şüphe, artığının temiz olup olmadığı konusunda değil, temizleyici olup olmadığı konusundadır. Zira eşeğin artığı olan su ile abdest alındıktan sonra su bulunduğunda başı yıkamak vâcip değildir.

Her iki takdire (temiz ve temizleyici olması) göre asılla amel edilmesi aynı olup bu da eşeğin içtiği temiz suyun necis olmadığına ve mevcut hadesin de şüphe ile giderilemeyeceğine hükmedilmesidir. Bununla birlikte mutlak su için söz konusu olan temizleyicilik vasfının, eşeğin artığı haline geldikten sonra kaldığına hükmedilmez.

---

1 **Minhuvât:** İtirazcı *Telvîh* sahibidir [Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 210].

2 **Abdullah b. Ömer:** Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 73/693). İkinci halife Hz. Ömer'in oğlu olup sahabenin ileri gelenlerindendir. Hz. Peygamber'den sonra altmış yıl yaşamıştır. En çok fetva veren yedi sahâbîden ve abâdileden biridir. Hac mevsiminde insanlara fetva verirdi. Mekke'de vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 950; Kandemir, Yaşar, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, 1/126-128.

حتّى يحكم بطهارة سؤره، ولا في عدم الضرورة حدّ الكلب حتّى يحكم بنجاسة سؤره، فيبقى أمره مشكِلًا. وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة؛ لأنه حينئذ لا يُضمّ إلى التيمّم، فيلزم التيمّم مع وجود الماء الطهور احتمالًا».

والعجب أنّ المعترض[١] بعد ما اعترض نقل هذا الكلام.

٥ **وأمّا الآثار**: فقول ابن عمر[٢] «إنّ سؤر الحمار نجسٌ»، وقول ابن عباس «إنه طاهرٌ».

**وأمّا امتناع الأقيسة**: فإذ لا يمكن إلحاقه بالهرّة؛ لأنه ليس مثلها في الطوف، ولا بالكلب للضرورة في سؤره، ولا إلحاقُ لعابه بلحمه أو لبنِه في أصحّ الروايتين وإن روي عن محمد أنه طاهر ولا يؤكل؛ لأنّ فيه ضرورةً لاختلاطه، ولا بعَرَقه ١٠ الطاهر في ظاهر الرواية؛ لأنّ الضرورة فيه أكثر.

**فقيل**: الشكّ في طهارته؛ إذ لو كان طاهرًا لكان طهورًا ما لم يغلب على الماء.

**وقيل**: في طهوريته؛ إذ لا يجب بعد استعماله[٣] غسل الرأس إذا وجد الماء.

فالعمل بالأصل على التقديرين واحد، وهو أن يحكم بأن لا يتنجّس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشكّ، ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة

---

١ وفي هامش م: المعترض هو صاحب التلويح [انظر: التلويح، ٢/٢١٠]، «منه».

٢ ابن عمر: هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي (ت. ٧٣هـ/٦٩٣م)، كان من أجلاء الصحابة. عاش بعد النبي عليه السلام ستين سنة. يفتي الناس في موسم الحج. توفي بمكة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ٣/٩٥٠.

٣ ر: استعمال.

Çünkü temizleyicilik vasfının kalması, bu su ile hadesin giderilmesini ve eşeğin artığı olan suyun necis olduğuna ilişkin delilin tamamen yok sayılmasını gerektirir. Fakat eşeğin artığı olan suyun temiz kabul edilip temizleyici kabul edilmemesi ve bu su ile alınan abdeste teyemmümün eklenmesi durumu ise bundan farklıdır.

Kitap ve Sünnet'te teâruz: **1)** Ya iki âyet arasında **2)** Veya bir âyetteki iki kırâat arasında olur. Mesela ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (Mâide, 5/6) âyetindeki cer ve nasb kırâatı böyledir. Birinci kırâat, ayakların meshedilmesini, ikinci kırâat ise yıkanmasını gerektirir ki, mezhebin görüşü budur. **3)** Veya -ister iki kavlî sünnet olsun ister iki fiilî sünnet olsun, isterse biri kavlî diğeri fiilî olarak farklı iki sünnet olsun- iki sünnet arasında **4)** ya da bir âyet ve meşhur veya mütevâtir sünnet arasında olur.

Teâruzdan kurtuluş yolu bulmak ya hüküm açısından veya hal açısından ya da zaman açısından söz konusu olur. Burada teâruzdan kurtuluş yolu bulmakla kastedilen teâruzun def'i ve gerçekleşmediğinin açıklanması olup bu aşağıda açıklaması gelecek olan tercihten başka bir şeydir. Çünkü teâruz, tenâkuzun teâruzu içermesinden dolayı olup nispetin birden fazla oluşunu açıklamak suretiyle giderilir. Bu ise teâruzun delil açısından giderilip birinin daha kuvvetli olduğunu açıklayarak ikisinden birinin tercih edilmesinden ve diğerinin dikkate alınmamasından başka bir şeydir.

**1)** Birinci kısma gelince bu: **a)** Ya hükmün fertlerinden bir kısmının sabit olmasının bir delile, bir kısmının sabit olmamasının da başka bir delile izafe edilmesi şeklinde hükmün taksim edilmesiyle olur. Bu durum, ikisinin de delil ikame ettiği bir davada dava konusu olan malın davacı ile davalı arasında taksim edilmesine benzer. **b)** Veya iki hükümden birinin dünyevî, diğerinin uhrevî olması şeklinde iki delilin hükmünün farklı olduğuna hamledilmesiyle olur ki, yeminle ilgili iki âyetteki durum böyledir. Allah Teâlâ Bakara suresi 225. âyette ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ "*Allah, sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin azmettiği yeminlerden dolayı sorumlu tutar.*", Mâide suresi 89. âyette de ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ "*Fakat kalplerinizin azmettiği yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.*" buyurmaktadır.

لاستلزامه الحكمَ بزوال الحدث وإهدارَ دليل النجاسة مِرَّةً[1] بخلافه إذا جُعل طاهرًا غيرَ طهورٍ وضُمَّ التيمّمُ إليه.

(وهو) أي: التعارض في الكتاب والسنة (إمّا بين آيتين أو قراءتين) في آية واحدة كقراءتي الجرّ والنصب في قوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة، ٥/٦]، فإنّ الأولى تقتضي مسحَ الرِّجل، والثانية غسلَها كما هو المذهب (أو سنتين) قولين أو فعلين أو مختلفين، (أو آية وسنة مشهورة أو متواترة).

(والمخلص) عن التعارض أي: دفعه وبيان أنه غير واقع، وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه؛ لأنّ التعارض للتناقض الذي يتضمّنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدّد النسبة، وهذا غيرُ دفعِه من جهة الدليل، وترجيحِ أحدهما ببيان أنه أقوى فلا يعتبر الآخر (إمّا من قِبَل الحكم أو الحال أو الزمان).

(أمّا الأوّل: فإمّا بأن يُوزَّع الحكمُ) بإضافة ثبوتِ بعض أفراد الحكم إلى دليلٍ ونفيِه إلى دليل آخر (كقسمة) المال (المدَّعَى بين) المُدَّعِيَيْنِ (المبرهِنين، أو) بأن (يُحملَ على تغايره) أي: تغاير حكم الدليلين كأَنْ يكون أحد الحكمين دنيويًّا والآخر أخرويًّا (كما في آيتي اليمين) في البقرة ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٥] وفي المائدة ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة، ٥/٨٩].

---

[1] وفي فصول البدائع: «بالكلية» بدل «مرة». انظر: ٢/٤٥٠.

Birinci âyet, yemin-i gamûstan dolayı sorumlu tutulmayı gerektirir. Çünkü yemin-i gamûs, kalbin azmettiği yani amaçladığı bir şeydir. İkinci âyet ise yemin-i gamûs sebebiyle sorumlulululuğu nefyetmektedir. Çünkü yemin-i gamûs, yeminin akdedildiği mahalle tesadüf etmemiştir. Bu da kendisinde doğru olmanın ümit edildiği haberdir. Buna göre bu iki âyet arasındaki teâruz şöyle giderilir. Mâide suresindeki sorumlu tutulma dünyevîdir, çünkü bu sorumluluğun ne olduğu keffaretle açıklanmıştır. Bakara suresindeki sorumluluk ise mutlak sorumluluktur. Mutlak sorumlu tutulma da uhrevî sorumluluk anlamına gelir. Diğer yandan Bakara suresindeki azmetmeye bağlanan, keffaretin vâcip olması değil,[1] ikabdır. Zira yemin, şakası da ciddî olan şeylerdendir.

**2)** İkinci kısma gelince, iki delilden her biri bir hale hamledilir. Mesela ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ "*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*" (Bakara, 2/222) âyetindeki *yethurne* ve *yettahherne* şeklindeki tahfif ve teşdid kırâatlarının hayzın on günde kesilmesi haline ve on günden daha az bir sürede kesilmesi haline hamledilmeleri böyledir. Çünkü tahfif kırâatı, hayız kesildikten sonra fakat gusülden önce ilişkinin helal olmasını gerektirir. Teşdid kırâatı ise gusülden önce ilişkinin haram olmasını gerektirir. Bu yüzden tahfif kırâatını hayzın on gün süren haline, teşdid kırâatını da on günden az süren hayız haline hamlettik.[2] Bunun tersi söz konusu olmaz, çünkü kadın on günde temizlendiğinde hayız halinin geri dönme ihtimali bulunmadığı için kâmil temizlik hâsıl olur. On günden az sürmesi halinde hayız halinin dönme ihtimali vardır. Bu yüzden on günden daha az süren hayız halinde temizliğin pekiştirilmesi için gusle ihtiyaç vardır.

**3)** Üçüncü kısma gelince, sözün içerdiği hükmün zamanının farklı oluşu ile olur ve zamanın farklı olmasıyla da teâruz giderilmiş olur. Veya iki delilin vürud zamanının sarih veya delâleten farklı oluşuyla olur.

**a)** Vürud zamanının sarih olarak farklı olduğu durumda iki delilden sonra gelen önce gelenin nâsihi olur. Mesela iddet konusundaki iki âyet böyledir. Bu âyetlerden biri "*Hamile olanların iddeti, doğuruncaya kadardır.*" âyeti (Talak, 65/4), diğeri de "*Sizden ölüp de geride eşler bırakanların eşleri, dört ay on gün kendi başlarına iddet beklerler.*" (Bakara, 2/234) âyetidir. Bu mesele "Âm Lafız" konusunda geçti.

1 **Minhuvât:** Şayet keffaretin vâcip oluşu da azmetmeye bağlanmış olsa şaka (hezl) ile yeminde keffaret vâcip olmazdı. Çünkü hezilde azmetme söz konusu değildir.

2 Yani tahfif kırâatı, on gün süren hayız haline hamledilir ki, bu durumda ilişki için kadının gusletmesi gerekmez. Teşdid kırâatı ise on günden az süren hayız haline hamledilir ki, ilişkiye girmek için kadının gusletmesi gerekir.

فالأولى تقتضي المؤاخذة بالغموس؛ لأنها مكسوبة للقلب أي: مقصودة له، والثانية تنفيها؛ لأنها لم تصادف محلّ عقد اليمين، وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، فيدفع بأنّ المؤاخذة التي في المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفّارة، والتي في البقرة مطلقها، فتنصرف لإطلاقها إلى الأخروية؛ ولأنّ المنوط بالعزيمة هو[1]
٥ العقاب، لا وجوبُ الكفارة،[2] فإنّ اليمين ممّا هزلُه جِدٌّ.

(وأمّا الثاني) وهو المخلص من قبل الحال (فبأن يُحمل كلٌّ) من الدليلين (على حالٍ حملَ قراءتي التخفيف والتشديد في) قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى (﴿يَطْهُرْنَ﴾) [البقرة، ٢/٢٢٢] (على) حال انقطاع الحيض في (العشرة و) حال انقطاعه في (أقلّ)، فإنّ قراءة التخفيف توجب الحِلّ بعد الطهر قبل الاغتسال،
١٠ وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال، فحملنا المخفّف على العشرة والمشدّد على أقلَّ،[3] ولم يعكس؛ لأنها إذا طهرت بعشرةٍ حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العَوْدِ، وبأَقَلَّ منها يحتمل العود فاحتيج إلى الاغتسال لتتأكّد الطهارة.

(وأمّا الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذي يتضمّنه الكلام، وبه يندفع التناقض (أو) اختلاف زمان (الورود) أي: ورود الدليلين
١٥ (صريحًا).

وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحًا (فالمتأخّر) من الدليلين (ناسخٌ) للمتقدّم منهما كآيتي العدّة: الأولى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق، ٦٥/٤]، والأخرى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ الآية [البقرة، ٢/٢٣٤]، وقد سبق في بحث العامّ.

---

١ د: وهو.
٢ وفي هامش م: فلو كان وجوب الكفارة أيضًا منوطًا بالعزيمة لَمَا وجب الكفّارة في اليمين هازلًا لانتفاء العزيمة في الهزل، «منه».
٣ يعني: تحمل قراءة التخفيف على عشرة أيام، فلم يجب للوطء غسل المرأة، وتحمل قراءة التشديد على أقل من عشرة أيام، فيجب للوطء غسل المرأة.

**b)** Vürud zamanının delâleten farklı olması da yasaklayan nassın mübah kılan nastan sonra olması gibidir. Bunun böyle olması nakil ve akıl gereğidir. Nakil, Hz. Peygamber'in "*Haram ve helal ancak haram helale galip olarak bir araya gelir.*" sözüdür. Aklen böyle olması ise şöyledir. Yasaklayan nas, takdim edilecek olsa bu durumda tağyîr tekerrür etmiş olur. Ashabımızın sözlerinde neshin tekerrürüyle kastedilen de budur. Şöyle ki, bizim şeriatımız gelmeden önce fetret zamanında ibâha asıldır. Ancak bu asıl oluş yaratılışın aslı itibariyle değildir. Çünkü insanlar hiçbir zaman başıboş bırakılmamıştır. Nitekim Allah Teâlâ "*Her ümmet için mutlaka bir uyarıcı bulunmuştur.*" (Fâtır, 35/24) buyurmaktadır. Buna göre şayet aslî ibahayı değiştiren yasaklayıcı nas, önce gelmiş olsa sonra gelen mübah kılıcı nas onu değiştirmiş olur ki, bu durumda tağyîr, zorunlu olarak tekerrür eder. Tağyîrin tekerrür etmesi ise tağyîrin kendisine bir ziyade olup şüpheyle sabit olmaz.

Tağyîrin tekerrürünün gerekmesi şeklindeki geçen sebepten dolayı ispat eden nassın, nefyeden nastan sonra gelmesi de böyledir. Çünkü nefyeden nas sonra gelmiş kabul edilse bu durumda aslî nefyi değiştiren, ispat eden nassı değiştirmiş olur.

İsâ b. Ebân'ın ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: Nefyeden nas, ispat eden gibi olup tercih başka bir açıdan aranır. Nitekim bazı meseleler ispat eden nassın, bazıları da nefyeden nassın takdim edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ikişinin eşitliği ve birinin diğerine tercihi konusunda bir kuralın açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bu kural da şudur: Nefyeden, aslî yokluğa dayanıyorsa ispat eden takdim olunur. Aksi takdirde nefyedenin delille olduğu sabit ise bu durumda nefiy ve ispat eşit olur. İki duruma da ihtimali olunca işin açığa çıkması için inceleme yapmak gerekir.

İşte bu yüzden şöyle dedim: Bu, yani ispat edenin sonra geldiğinin kabul edilmesi, nefyin bir delille bilinmemesi durumunda söz konusu olur. Aksi takdirde yani eğer nefyeden, bir delille biliniyorsa ispat eden gibidir yani nefyeden, derece bakımından ispat eden gibidir. Dolayısıyla başka bir yol ile tercihe ihtiyaç vardır. Eğer nefyin, nefyedenin bir delille bilinmesi ve aslî yokluğa binaen bir delil olmaksızın bilinmesi şeklinde iki duruma da ihtimali varsa bu durumda inceleme yapılır. Yani bu nefiy konusunda derinlemesine düşünülür. Eğer bir delille bilindiği anlaşılırsa bu durumda nefiy, ispat gibi olur. Yok, eğer aslî yokluğa bina edildiği anlaşılırsa ispat nefiyden evlâ olur.

(أو دلالةً كالحاظر يُؤخّر عن المبيح نقلًا بالحديث) وهو قوله عليه السلام {مَا اجْتَمَعَ الْحَرَامُ وَالْحَلَالُ إلَّا وَقَدْ غَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ}، (وعقلًا بأنه لو قُدّم) الحاظر (لتكرّر التغييرُ) وهو المراد بتكرّر النسخ في عبارة القوم، وذلك لأصالة الإباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا، لا في أصل الخلقة، فإنّ الناس لم يتركوا سدًى في زمان من الأزمنة، قال تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر، ٣٥/٢٤]، فلو قدّم الحاظِرُ المغيِّرُ للإباحة الأصليّة لغيّره المبيحُ المتأخّرُ، فيتكرّر التغيير بالضرورة، وتكرّرُ التغيير زيادة على نفس التغيير، فلا يثبت بالشكّ.

(و) نحو (المثبِتِ) -عطف على «الحاظر»-[1] يؤخّر (عن النافي لِما مرّ) من لزوم تكرّر التغيير؛ لأنّ النافي لو جعل مؤخَّرًا لغيّر المثبِتَ المغيّرَ للنفي الأصلي.

وعن عيسى بن أبان: أنّ النافي كالمثبِت، وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر. وقد دلّت بعض المسائل على تقديم المثبِت وبعضُها على تقديم النافي، فاحتيج إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيحِ أحدهما على الآخر، وهو أنّ النفي إن كان مبنيًّا على العدم الأصلي فالمثبِت مقدّم؛ وإلّا فإن تحقّق أنه بالدليل تساويا، وإن احتمل الأمرين ينظر ليتبيّن الأمر.

ولهذا قلت: (إن لم يعرف النفيُ بالدليل؛ وإلّا) أي: وإن عُرف به (فمثلُ المثبِت) أي: فالنافي مثل المثبِت في الدرجة فيحتاج إلى الترجيح بطريق آخر. (وإن احتمل) النفي (الوجهين) أي: أن يُعرف بدليل وأن يُعرف بلا دليل بناءً على العدم الأصلي (يُنظر فيه) أي: يتأمّل في ذلك النفي، فإن تبيّن أنه بالدليل يكون كالإثبات، وإن تبيّن أنه بناء على العدم الأصلي فالإثبات أولى،

---

[1] ف ر د - عطف على «الحاظر».

Hz. Peygamber'in Meymûne'yi ihramlı iken nikâhladığının rivayet edildiği Meymûne hadisinde nefiy, delille bilinene örnektir ki, bu delil de ihramlının durumudur. Dolayısıyla bu rivayet, Hz. Peygamber'in Meymûne'yi ihramsız iken nikâhladığı şeklindeki ispat ifade eden rivayete muarız olur ve İbn Abbâs'ın rivayeti, Yezîd b. Esamm'ın[1] rivayetine tercih olunur. Çünkü Yezîd b. Esam, zabt ve itkan bakımından İbn Abbâs'a denk değildir.

Suyun temiz olduğu ve necis olduğu haber verildiğinde bu durumda temizlik, delille bilinendir. Temiz olduğunu haber veren kişi bunu açıklarsa temizlik ispat gibi olur ve bu durumda asıl olan temizliğe göre amel etmek gerekir. Aksi takdirde yani eğer haber veren kişi temiz olduğunu açıklamazsa evlâ olan necis olduğunun kabul edilmesidir. Fer'î bir mesele olarak nefiy üzerine şahitlik de rivayet konusundaki bu asla göre değerlendirilir.[2]

### 1.2. Kıyaslar Arasında Teâruz

İki kıyasın çatışması suretiyle teâruzun kıyasta olması durumunda -bu ifade yukarıda geçen *Kitap'ta olması durumunda* ifadesine atıftır- iki kıyastan birinin sonra olduğu bilinse bile nesih söz konusu olmaz. Zira hükmün müddetinin sona erdiğini beyân konusunda reyin bir etkisi yoktur. Ve iki nasta olduğu gibi sonra olanın hangisi olduğu bilinmediğinde ve bir kurtuluş yolu bulunmadığında iki kıyasın birbirini düşürmesi söz konusu olmaz ki, birbirini düşürmeden sonra halin zâhirine göre yani iki delilden önceki duruma göre amel edilsin! Çünkü iki nas arasında teâruz, ancak nâsihin bilinmemesi sebebiyle söz konusu olur ki, hangisinin nâsih olduğunun bilinmemesi durumunda biriyle amel etmek sahih olmaz. Teâruz eden iki kıyasa gelince deliline nazaran ikisinden her biri de doğrudur ve aşağıda gelecek şart ile de olsa amel konusunda hüküm ifade eder. Aksine hükmü araştıran kimseye ve hükmü bilmek durumunda olana vâcip olan, kalbinin şehâdetiyle istediği biriyle amel etmektir. Kalbin şehâdeti şart koşulmuştur, çünkü doğru tektir. Birbiriyle teâruz eden iki kıyas, doğruya isabet konusunda hüccet olarak kalmaz. Müminin kalbinde hakkında delil bulunmayan gizli olan durumu kendisiyle idrak edeceği bir nur vardır. Dolayısıyla bu durumda kalbinin şahitlik ettiğine müracaat eder.

---

1 **Yezîd b. Esam:** Ebû Avf Yezîd b. el-Esam el-Âmirî el-Bekkâî el-Kûfî (ö. 103/721). Tâbiîn âlimlerinden olup muhaddistir. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XXVIII, 8; Güler, Zekeriya, "Yezîd b. Esam", *DİA*, 43/520-521.

2 Yani nefiy konusundaki şahitlikte nefiy bir delille bilinirse nefyeden ve ispat eden eşit olur. Eğer nefiy, aslî yoklukla bilinirse ispat eden takdim olunur. Aksi takdirde hangisine öncelik verileceği konusunda inceleme yapılması gerekir. Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 220.

فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي {أَنَّهُ عليه السلام تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ} ممّا يعرف بالدليل، وهو هيئة المحرِم، فعارض الإثباتَ، وهو ما روي {أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَّالٌ}، ورُجّح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الأصمّ؛[1] لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان.

٥ وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة ممّا يعرف بالدليل، فإن بيّنه كان كالإثبات، فيجب العمل بالأصل؛ وإلّا فالنجاسة، وعلى هذا الأصل يتفرّع الشهادة على النفي.[2]

## [الثاني: المعارضة بين الأقيسة]

(وأمّا في) معارضة (القياس) القياسَ[3] -عطف على قوله «ففي الكتاب»- (فلا

١٠ نسخ) إن عُلم تأخّرُ أحدهما؛ إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدّة الحكم (ولا تساقطَ) إن لم يُعلم التأخّر، ولم يوجد المخلص كما في النصّين حتى يعمل بعده بظاهر الحال؛ إذ في النصّين إنما يقع التعارض للجهل بالناسخ، فلا يصحّ العمل بأحدهما مع الجهل. وأمّا في القياسين فكل منهما صواب بالنظر إلى الدليل، فيكون مفيدًا في حقّ العمل وإن كان بالشرط الآتي؛ (بل) الواجب على طالب

١٥ الحكم ومن هو بصدد معرفته (العملُ بأيّهما شاء بشهادة قلبه) وإنما اشترط ذلك؛ لأنّ الحقّ واحد، فالمتعارضان لا يبقيان حجّة في إصابة الحقّ، ولقلب المؤمن نورٌ يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه، فيرجع عليه.

---

١ يزيد بن الأصم: هو أبو عوف يزيد بن الأصم العامري البكائي الكوفي (ت. ١٠٣هـ/٧٢١م)، تابعي محدث. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٢٨/٨.

٢ قال التفتازاني: «وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي بأن يتساوى النافي والمثبت إن علم أن النفي بدليل، ويقدم المثبت إن علم أن النفي بحسب الأصل؛ وإلا ينظر فيه ليتبين». انظر. التلويح، ٢٢٠/٢.

٣ ر – القياس.

## 2. Tercih

**Tercih,** sözlükte vasıf açısından yani ilkten denkliğin amaçlanmadığı bir şeyle eşitliğin iki tarafının birinde bir üstünlüğün ispat edilmesidir. Mesela on dirheme bir dirhem eklenmesinin aksine on dirheme bir tane eklenmesi böyledir. Hz. Peygamber'in satıcıya söylediği "*Tart ve ağır bastır. Biz peygamberler bu şekilde tartarız.*" sözü de böyle olup "Riba gerekeceği için tartılana, tartıyla amaçlanan bir miktar değil, kalite konumunda tâbi olacak az bir fazlalık ilave et." anlamındadır.

Terim olarak ise *tercih*, birbirine denk iki delilden birinin vasıf bakımından üstünlüğünün ispat edilmesidir. Metindeki *vasfen* kelimesi, *fazl* kelimesinin *ehad* kelimesine izafe edilmesinden temyizdir.

### 2.1. Naslar Arasında Tercih

Kitap ve Sünnet'te söz konusu olan *metin*, *sened*, *hüküm* ve *hâricî durum* açısından olan tercihin bazı şekilleri daha önce geçen açıklamalardan anlaşılmaktadır. Kitap ve Sünnet'te tercih:

**1) Metin** açısından olur. Metin, Kitap ve Sünnet'in içerdiği emir, nehiy, hâs, âm ve benzeri şeylerdir. Metin itibariyle tercih ise mesela nassın zâhire, müfesserin nassa, muhkemin müfessere tercih edilmesi gibi tercihlerdir.

**2) Senet** açısından olur. *Senet*, metnin makbul veya merdut olsun mütevâtir, meşhur, âhâd şeklindeki yolunu haber vermektir. Senet itibariyle tercih:

**a)** Râvi açısından olur. Mesela râvinin fakih olması sebebiyle tercih böyledir.

**b)** Rivayet açısından olur. Mesela meşhurun, âhâd habere tercihi böyledir.

**c)** Rivayet edilen söz (mervî) açısından olur. Mesela Hz. Peygamber'den bizzat işitilenin işitilme ihtimali olana tercihi böyledir. Mesela iki râviden birinin "Hz. Peygamber'in şöyle dediğini işittim." demesi, diğerinin de "Hz. Peygamber şöyle dedi." demesi böyledir.

**d)** Kendisinden rivayet edilen (mervî anh) açısından olur. Mesela rivayetinin inkâr edilmesi sabit olmayanın rivayetinin inkârı sabit olana tercih edilmesi böyledir.

## [المبحث الثاني: الترجيح]

(وأمّا الترجيح فهو) **في اللغة**: إثبات الفضل في أحد جانبي المعادلة وصفًا أي: بما لا يُقصد المماثلة فيه ابتداءً كالحبّة في العشرة بخلاف الدرهم فيها، ومنه قوله عليه السلام {زِنْ وَأَرْجِحْ، نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ هَكَذَا نَزِنُ} أي: زِدْ عليه فضلًا ٥ قليلًا يكون تابعًا بمنزلة الجودة، لا قدرًا يقصد بالوزن للزوم الربا، **وفي الاصطلاح**: (إثبات فضل أحد الدليلين [٣٦٧١] المتماثلين وصفًا) تمييز من إضافة «فضل» إلى «أحد».

## [الأول: الترجيح بين النصوص]

(وقد علم ممّا سبق بعض وجوهه) أي: وجوه الترجيح الكائنة (في الكتاب ١٠ والسنة):

(بالمتنِ) وهو ما يتضمّنه الكتاب والسنة من الأمر والنهي والخاصّ والعامّ ونحو ذلك، والترجيح باعتباره كترجيح النصّ على الظاهر، والمفسّر على النصّ، والمحكم على المفسّر ونحو ذلك.

(والسندِ) وهو الإخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول أو ١٥ مردود. والترجيح باعتباره يقع:

* في الراوي كالترجيح بفقهه،

* وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد،

* وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما إذا قال أحدهما «سمعتُ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم» وقال الآخر «قال ٢٠ رسولُ الله»،

* وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت إنكار لروايته عل ما ثبت.

**3) Hüküm** açısından olur. Yasaklığın ibahaya tercihi böyledir.

**4) Hâricî** durum açısından olur. Kıyasa uygun olanın kıyasa uygun olmayana tercihi böyledir.

Bütün bunların mufassal usul eserlerinde ele alınan ayrıntıları mevcuttur.

5

### 2.2. Kıyaslar Arasında Tercih

Geçen açıklamalardan kıyasta söz konusu olan bazı tercih şekilleri anlaşılmakta olup kıyasta söz konusu olan tercih; *asıl*, *fer*ʿ, *illet* ve *haricî durum* açısından olur.

**1) Asıl** açısından yani kıyasın dayandığı asıl açısından olur: Bu da;

10 **a)** Ya kıyastaki aslın hükmünün katʿî olmasından dolayı olur. Bu durumda aslı zannî olan kıyas, aslı katʿî olan kıyasa muârız olamaz." denilemez. Çünkü tercih, iki kıyas arasında olan tercih olup kıyas, dayandığı aslın hükmünün katʿî olmasıyla katʿî olmaz.

**b)** Veya aslın zannî olan delillerinin zannının kuvveti açısından olur ki, 15 nasların tercihinde belirtilen hususları içerir.

**c)** Veya aslın, aslî yokluk gibi değil de şerʿî bir delil olduğu konusunda ittifak edilmesi açısından olur.

**d)** Veya aslın neshedilmemesi konusundaki ittifak açısından olur.

**e)** Veya aslın, kıyas yoluna uygun olarak konulduğu konusundaki ittifak 20 açısından olur.

**f)** Ya da aslın genel olarak muallel olduğu konusundaki ittifak açısından olur.

**2) Ferʿ**in hükmü açısından olur. Bu da;

**a)** Ya ferʿin asılla hükmün ve illetin türünde, sonra illetin türünde, sonra hükmün türünde, sonra sırasıyla en yakın cinsinde ortak olmasıyla olur.

25 **b)** Veya hüküm açısından nassın tercihinde geçtiği üzere yasaklığın ve vücûbun nedb, ibâha ve kerâheye, ispatın da nefye önceliği gibi olur.

**c)** Veya ferʿin hükmünün kıyastan önce icmâlî olarak sabit olup kıyasın bunu ayrıntılı olarak göstermesinden dolayı olur. Bu durumda kıyastan önce hükmü icmâlî olarak sabit olan ferʿ, böyle olmayan ikinci kıyasın ferʿi 30 hakkında ihtilaf bulunduğu için evlâ olur.

(والحكمِ) كترجيح الحظر على الإباحة.

(و) الأمر (الخارجِ) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه.

ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطوّلات.

**[الثاني: الترجيح بين الأقيسة]**

٥ (و) علم ممّا سبق أيضًا بعض وجوه الترجيح (في القياس):

(بالأصل) أي: بحسب أصله:

* إمّا بقطعية حكم أصله، لا يقال «الظني لا يعارض القطعي»؛ لأنّ الترجيح إنما هو بين القياسين، ولا يكون القياس بقطعية حكم أصله قطعيًّا،

* وإمّا بحسب قوّة ظنّ دلائله الظنية، فيتضمّن ما يذكر في ترجيح النصوص،

١٠ * وإمّا بالاتّفاق على كونه شرعيًّا، لا كالعدم الأصلي،

* وإمّا بالاتفاق على عدم نسخه،

* وإمّا بالاتفاق على جريه على سَنَن القياس،

* وإمّا بالاتفاق على كونه معلَّلًا في الجملة.

(و) **بحسب حكم** (الفرعِ)

١٥ * إمّا بمشاركته للأصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الأقرب فالأقرب؛

* وإمّا لنحو ما مرّ في النصّ بحسب الحكم من تقدّمِ الحظر والوجوب على الندب والإباحة والكراهة، والإثباتِ على النفي،

* وإمّا لثبوته قبل القياس إجمالًا، والقياسُ لتفصيله، فإنه أولى من ثبوته ابتداءً لاختلاف

٢٠ في الثاني،

**d)** Veya fer'de illetin varlığının kesin olmasından dolayı olur.

**e)** Ya da fer'de illetin varlığı zannının kuvvetli olmasından dolayı olur.

**3) İllet** açısından olur. Bu da;

**a)** Ya illetin kat'î olması açısından olur. Mesela illetin mansus ve üzerinde icmâ edilmiş bir illet olması böyledir.

**b)** Veya illeti belirleme yolunun kuvvetli olması açısından olur. Mesela daha önce geçen mertebeleri uyarınca zâhir nas ve icmânın diğer illeti belirleme yollarına râcih olması böyledir.[1]

**c)** Ya da illet oluşunun sıhhati konusunda ittifak edilmesi açısından olur.[2] Buna göre illeti bir olan, birden fazla olandan; illeti hakikî vasıf olan, iknaî ve itibarî vasıf olandan; sübutî olan, ademî olandan; bâis olan, câiz görüldüğü takdirde mücerret emâre olandan; munzabıt olan, muztarip olandan; zâhir olan, hafî olandan; geçişli olan, câiz görüldüğü takdirde kâsır olandan; müessir olan da belirtilenlerin hepsinden evlâdır. İlletin sıhhati açısından yapılacak tercih, bu kurala göredir.

**4) Hâricî** durum açısından olur. Burada nassın tercihinde geçen tercih şekilleri câridir. Âmmın tahsisinden, zâhirin terkinden ve mecazın tercih edilmesinden bir sakıncanın gerekmemesi de haricî bir durum açısından söz konusu olan tercihe dâhildir.

### 2.3. Kıyasta Tercih Şekilleri Konusunda Hanefîlerdeki Yaygın Taksim

Usulcülerimizin âdeti, bu sonuncusunda yani kıyasta dört tür tercih şekli zikretmek şeklinde cereyan etmiştir.

#### 2.3.1. Tesirin Kuvvetli Oluşu Sebebiyle Tercih

*Birincisi*, istihsan ve kıyasın teâruzunda olduğu gibi eserin kuvvetli oluşudur. Çünkü istihsanın eseri (tesir) kuvvetli olduğunda istihsan, her ne kadar tesiri zâhir olsa da kıyasa takdim edilir. Çünkü dikkate alınan açıklık ve kapalılık değil, tesirin kuvvetli oluşudur. Çünkü kıyasın hüccet olması, tesir sebebiyledir. Dolayısıyla tesir konusundaki farklılık, kıyas konusunda farklılığı gerektirir.

---

1 **Minhuvât:** Yani nas ve icmânın bu ikisi dışındakilere tercih edilmesi gibi.

2 **Minhuvât:** İllet olduğu konusunda üzerinde ittifak edilen ile icmâ edilen arasında fark vardır. Bunu gözardı etmeyesin.

* وإمّا لقطع وجود العلة فيه،

* وإمّا لقوّة ظنّ وجودها.

(و) **بحسب** (العلة)

* إمّا بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها،

٥ * وإمّا بقوّة مسلكها كالنصّ الظاهر حسب مراتبه السالفة، والإجماعِ[1] على غيرهما من المسالك،

* وإمّا بالاتفاق[2] على صحّة عليته، فالمتّحدة أولى من المتعدّدة، والوصف الحقيقي من الإقناعي الاعتباري، والثبوتي من العدمي، والباعث من مجرّد الأمارة إن جوّز، والمنضبطة من المضطربة، والظاهرة من الخفيّة، والمتعدّية من القاصرة إن جوّز، والمؤثّرة على الكل،

١٠ وعلى هذا القياس.

(و) **بحسب الأمر** (الخارجِ) ويجري فيه ما مرّ في النصّ من الوجوه، ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عامّ وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك.

### [الثالث: التقسيم المشهور بين الأحناف في وجوه الترجيح في القياس]

(وقد) جرت عادة القوم أنهم (ذكروا في الأخير) أعني القياس (أربعةً) من وجوه

١٥ الترجيح:

### [الوجه الأول: قوة الأثر]

(الأوّل: قوّة الأثر كما في الاستحسان والقياس)، إنّ الاستحسان إذا قوي أثره يقدّم على القياس وإن كان ظاهر التأثير؛ إذ العبرة لقوّة التأثير، لا الوضوحِ والخفاءِ؛ لأنّ القياس إنما صار حجّة بالتأثير، فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس.

---

١ وفي هامش م: أي: كترجيح النصّ والإجماع على غيرهما، «منه».
٢ وفي هامش م: فرق بينه وبين المجمع عليها، فلا تغفل، «منه».

Şahitlik konusunda ise durum bundan farklıdır. Çünkü şahitlik, kişiden kişiye farklılık gösterdiği için adâlet sebebiyle değil, hürriyetle sabit olan velâyet sebebiyle hüccettir. Bu ise kişilerde farklılık göstermez. Adâletin şart koşulması ise ancak doğruluk tarafının zâhir olması içindir.

5

### 2.3.2. Vasfın Hüküm Üzerindeki Sebatının Kuvveti Sebebiyle Tercih

*İkincisi*, vasfın, bu vasfın şahit kılındığı hüküm üzerindeki sebatının kuvvetli oluşudur. Burada *vasıf* ile kastedilen tesirin fazla oluşudur ki, bu da tercihi gerektiren vasfın, hüküm için hükmünü gerektiren muarız vasıftan daha bağlayıcı olmasıdır. Çünkü tercihi gerektiren vasfın tesiri nas ve icmâ gibi birden fazla delille sabit olup muarız vasfınki böyle değildir. Mesela Ramazan orucu hakkındaki "Ramazan, oruç için teayyün etmiş bir aydır, dolayısıyla nâfile gibi Ramazan orucu için de niyetin belirlenmesi şart değildir." sözümüz böyledir. Çünkü Ramazan, oruç için belirgin bir ay olduğu için niyetin tayinine ihtiyaç duymaz. Bizim bu sözümüz, Şâfiî'nin "Ramazan orucu farzdır, kazâ orucunda olduğu gibi Ramazan orucu için de niyetin tayini şarttır." sözünden evlâdır. Çünkü farziyetin tesiri, niyetin tayininde değil, farza uyma konusundadır. Bu yüzdendir ki, Şâfiî'ye göre farz olan hac, mutlak niyetle ve nâfile hacca niyetle câizdir. Aynı şekilde malın tamamının fakire hibe edilmesi ve tasadduk edilmesi durumunda da niyet olmasa bile zekât edâ edilmiş olur.

10

15

20

### 2.3.3. Asılların Çokluğu Sebebiyle Tercih

*Üçüncüsü*, illet olan vasfın cinsinin veya türünün bulunduğu asılların çokluğudur. Mesela başın meshedilmesi konusundaki "Bu, mesihtir, diğer meshedilen şeylerde olduğu gibi tekrarı sünnet değildir." sözümüz böyle olup Şâfiî'nin "Bu rükündür, yıkamada olduğu gibi tekrarı sünnettir." sözünden evlâdır. Zira meshin tekrarın bulunmaması konusundaki tesirine, mestin meshedilmesi, teyemmümdeki mesih, ayakkabı ve yara üzerine mesih gibi birçok asıl şahitlik etmektedir. Rüknün tekrar konusundaki tesirine ise sadece yıkama şahitlik etmektedir.

25

30

*Denildi ki*, asılların çokluğu, haberdeki râvilerin çokluğu gibidir. Aynı şekilde asılların çokluğuyla tercih, illetlerin çokluğuyla tercih gibidir.

وهذا بخلاف الشهادة، فإنها لم تصر حجّة بالعدالة لتختلف باختلافها؛ بل بالولاية الثابتة بالحرية، وهي ممّا لا يتفاوت، وإنما اشتراطها لظهور جانب الصدق.

## [الوجه الثاني: قوة ثبات الوصف على الحكم]

(والثاني: قوّة ثباته) أي: الوصف (على الحكم) المشهود به، والمراد به فضل التأثير بأن يكون أَلْزَمَ له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالأدلة المتعدّدة من النصّ والإجماع دون المعارض (كقولنا) في صوم رمضان «إنه («متعيّنٌ) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل»)، فإنه لتعيّنه لا يحتاج إلى تعيين النيّة (أولى من) قول الشافعي «إنه («فرضٌ) فيشترط تعيينه (كالقضاء»)؛ لأنّ تأثير الفرضية في الامتثال، لا التعيين، ولذا جاز الحجّ بمطلق النية ونيةِ النفل عنده، وتؤدّى الزكاة عند هبة جميع المال من الفقير أو تصدّقِه.

## [الوجه الثالث: كثرة الأصول]

(والثالث: كثرة الأصول) التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه (كقولنا) في مسح الرأس «إنه («مسحٌ فلا يسنّ تكراره كسائر الممسوحات» أولى من) قول الشافعي «إنه («ركنٌ فيسنّ تكراره كالغسل»)؛ إذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار أصولٌ كمسح الخفّ والتيمّم والجوارب والجبيرة، ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار إلّا الغسلُ.

**قيل**: كثرة الأصول ككثرة الرواة في الخبر، وأيضًا الترجيح بها ترجيحٌ بكثرة العلة.

*Deriz ki*, illet olan vasıftır, asıl değildir. Asılların çokluğu ise vasfın kuvvetli oluşunu ve bağlayıcılığını ifade eder. Dolayısıyla asılların çokluğu şöhret veya tevâtür ya da daha bilgili olan râvinin rivayeti gibidir. Evet, bu kısım ikinci kısma bilakis birinci kısma yakındır. Nitekim Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "Zikredilen bu üç kısım, vasfın tesirinin kuvvetiyle tercihin söz konusu olduğu birinci kısma râcidir, ancak yönler farklıdır. Eserin kuvvetinde dikkate alınan vasfın kendisidir, diğer iki kısımda ise asıldır."[1]

### 2.3.4. Vasfın Yokluğuyla Hükmün Yokluğu Sebebiyle Tercih

*Dördüncüsü,* akstir yani vasfın yokluğu durumda hükmün yokluğudur. Mesela bizim başın meshi konusundaki "Bu mesihtir, dolayısıyla tekrarı sünnet değildir." sözümüz, "Çünkü mesih olmayan herşeyin tekrarı sünnettir." şeklindeki inikâsından dolayı Şâfiî'nin "Bu rükündür, dolayısıyla tekrarı sünnettir." sözünden bu sözün inikâsının bulunmamasından dolayı evlâdır. Çünkü rükün olmadığı halde mazmazada tekrar söz konusudur.

## 2.4. Tercihin Sebepleri Arasında Tercih

*Bil ki*, teâruz, kıyaslar arasında vâki olup tercihe ihtiyaç duyulduğu gibi iki kıyastan her birinin bir açıdan tercihi suretiyle tercih şekilleri arasında da söz konusu olur. İşte bu yüzden musannif şöyle diyerek bunu açıklamaya başladı: Tercihin iki sebebi teâruz ettiğinde zâtın önceliğinden ve hâlin zât ile kaim olmasından dolayı zâtî olan hâle ilişkin olandan evlâdır. *Zâtî olan* ile kastedilen, zâtı açısından veya zâtın bazı cüzleri açısından zât ile kaim olan vasıftır. *Hâlî olan* ile kastedilen ise bu şeyin haricinde olan bir durum açısından bu şeyle kaim olan vasıftır. Zâtın halden evlâ olması iki açıdan söz konusu olur:

Musannif, birincisine *zâtın önceliğinden dolayı* sözüyle işaret etmiştir. Yani zât, varlık açısından halden önce olup tercih öncelikle bununla olur ki, bu durum, tercihten sonra meydana gelen bir şeyle değişmez. Bu, hükmü onaylanmış bir ictihâda benzer. Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "Mestûru'l-hâl olan iki kişinin şahitliğiyle nesep veya nikâh konusunda bir kimse lehine hüküm verildiğinde başka biri lehine iki adil kişinin şahitliğiyle hüküm değişmez."[2] Bu ise ancak zâtın vasfa tercihinden dolayı söz konusu olur.

1 Serahsî, *Usûl*, II, 262 vd. İfade *Fusûlü'l-Bedâyi'*den nakledilmiştir. Bk. II, 461.
2 Serahsî, *Usûl*, II, 262.

**قلنا**: العلة هو الوصف، لا الأصل، وكثرة الأصول تفيد قوّتَه ولزومَه، فهي كالشهرة أو التواتر أو موافقة رواية الأعلم. نعم، هذا قريب من القسم الثاني؛ بل الأوّل، قال[1] شمس الأئمة: «الثلاثة راجعة إلى الترجيح بقوّة تأثير الوصف، والجهاتُ مختلفة، فالمنظور في قوّة الأثر نفسُ الوصف، وفي الأخيرَيْن الأصل».[2]

٥ **[الوجه الرابع: عدم الحكم عند عدم الوصف]**

(والرابع: العكس) أي: عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا) في مسح الرأس («مسحٌ فلا يسنّ تكراره» أولى لانعكاسه)، فإنّ كل ما ليس بمسح يسنّ تكراره (من قوله («ركنٌ فيسنّ») تكراره» (لعدم انعكاسه)؛ لأنّ المضمضة متكرّرة، وليست بركن.

**[الرابع: الترجيح بين أسباب الترجيح]**

١٠ **اعلم** أنّ التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح، كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال: (وإذا تعارض سبباه) أي: سَبَبَا الترجيحِ (فالذاتي) أي: الوصف القائم به بحسب ذاته أو ببعض أجزائه (أولى من الحالي) أي: الوصف القائم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه لوجهين:

١٥ **أشار إلى الأوّل** بقوله: (لسبق الذات) وجودًا من الحال، فيقع به الترجيح أوّلًا، فلا يتغيّر بما يحدث بعده كاجتهادٍ أُمْضِيَ حكمه، قال شمس الأئمة: «إذا حكم بشهادة مستورَيْن بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغيّر بشهادة عدلَيْن لآخر»،[3] وليس ذلك إلّا لترجيح الذات على الوصف.

---

١ د: فإن.
٢ أصول السرخسي، ٢/٢٥٣. والعبارة منقولة من فصول البدائع للفناري، ٢/٤٦١.
٣ أصول السرخسي، ٢/٢٦٢.

İkincisine ise *hâlin, zât ile kaim olmasından dolayı* sözüyle işaret etmiştir ki, bizâtihi kâim olana nispetle başkasıyla kâim olan yok hükmündedir. Eğer hâlî ve ârızî olanı tercih edecek olursak bu durumda aslın, vasıf sebebiyle iptali gerekli olur. Mesela Ramazan orucu hakkındaki "Günün çoğunda niyet bulunduğunda Ramazan orucu sahih olur." sözümüz böyledir. Şâfiî ise bu durumda ibadetin bir kısmında niyetin bulunmaması sebebiyle Ramazan orucunun sahih olmadığını söylemiştir. Çoğunda niyetin bulunması sebebiyle bizim yaptığımız tercih, ibadet olması sebebiyle onun yaptığı tercihten evlâdır.

*Dersen ki*, belirttiğiniz gerekçe, mutlak olarak zât ve hâl hakkında değil, bir şeyin zâtı ve hâli hakkında söz konusu olur. Zira babanın hâli ve oğulun zâtında olduğu gibi bazen bir şeyin hâli, başka bir şeyin zâtına takdim edilebilir.

*Derim ki*, *zâtî* ve *hâlî*den kastedilenin açıklamasında işaret edildiği üzere burada üzerinde durduğumuz konu şudur: İki kıyastan birinin, bu şeyle zâtı veya zâtının cüzleri açısından kâim olan vasfa yönelik bir şeyle ağır basması, diğerinin ise bu şey dışında olan haricî bir durum açısından bu şeyle kâim bir vasfa râci olan bir şeyle ağır basması konusundadır. Mesela imsak açısından çokluk ve ibadet vasıfları böyledir. Birincisi olan çokluk, cüzleri açısındandır. İkincisi olan ibadet ise Şâri'in bunu böyle kılması sebebiyledir. Aksi takdirde ibadet oluşun, imsak için bir hal olması gibi çoğunda niyetin bulunması da imsak için bir hâldir.

### 2.5. Fâsid Tercih Yolları

**Tezyîl:** Musannif, maksadı tamamlamak için sahih deliller konusunu fâsid deliller konusuyla noktalayıp bunu *teznîb* diye isimlendirdiği gibi makbul tercih yolları konusunu da merdut tercih yolları konusuyla noktalayıp bunu da *tezyîl* diye isimlendirmiştir. Zeki kişi açısından *teznîb* ile *tezyîl* arasındaki münasebet açıktır. Musannif şöyle dedi: Tercih, bazen birtakım fâsid yollarla yapılır. Yani birbiriyle teâruz eden iki şeyden biri diğerine Şâfiîler tarafından fâsid birtakım yollarla tercih edilmiştir:

### 2.5.1. Benzerlerin Fazla Olması (Galebetü'l-Eşbâh)

Bunlardan biri *galebetü'l-eşbâh*tır. Bu, fer'in, iki asıldan birine sadece bir açıdan benzemesi, bu asla muhalif diğer asla ise iki veya daha fazla açıdan benzemesidir. Bu yola tutunanların gerekçesi şudur. Kıyas ancak zan ifade ettiği için hüccet kılınmıştır. Şüphe yok ki, tıpkı asılların çokluğu sebebiyle zannın kuvvetlenmesi konusunda olduğu gibi benzerlerin çokluğu sebebiyle de zannın kuvveti artar.

**وإلى الثاني** بقوله: (وقيامِ الحال به) أي: بالذات، وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه، فلو رجّحنا الحاليَّ العارضيَّ لزم إبطال الأصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان «إذا وجد النية في أكثر اليوم يصحّ»، وقال الشافعي «لا يصحّ لانتفاء النية في بعض العبادة»، وترجيحنا بالكثرة أولى من ترجيحه بالعبادة.

٥ **فإن قلت**: ما ذكرته إنما يصحّ في ذات الشيء وحالِه، لا في مطلق الذات والحال؛ إذ قد يقدّم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الأب وذات الابن؛

**قلت**: قد أشير في تفسيرَي «الذاتيّ» و«الحاليّ»[1] أنّ الكلام فيما إذا ترجّح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزائه، والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصْفَيِ الكثرة والعبادة للإمساك، ١٠ فإنّ الأوّل بحسب الأجزاء، والثاني بجعل الشارع؛ وإلّا فكما أنّ العبادة حال الإمساك فكذلك الكثرة.

## [الخامس: الترجيحات الفاسدة]

(تزييل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة وسمّاه «تذنيبًا» تكميلًا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسمّاه «تذييلًا»، ١٥ والمناسبة لا يخفى على الفَطِن، فقال: (وقد يرجّح) أي: يقع ترجيح أحد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة).

## [الوجه الأول: غلبة الأشباه]

(منها غلبة الأشباه) وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبهٌ من وجه واحد، وبالأصل الآخر المخالف للأصل الأوّل شبهٌ من وجهين أو وجوه؛ (لأنّ) القياس لم ٢٠ يجعل حجّة إلّا لإفادة غلبة الظنّ، ولا شكّ أنّ (الظنّ يزداد) قوّةً (بكثرتها) أي: كثرة الأشباه (كالأصول) أي: كما يزداد بكثرة الأصول.

---

١ ف: الذاتي والحال؛ د: الذات والحال.

*Deriz ki,* benzer olan şeyler illetlerdir yani illet kılınmaya uygun vasıflardır. İlletlerin çokluğu ise tıpkı âyet ve haberlerin çokluğu gibi tercihi gerektirmez. Asılların çokluğu sebebiyle tercihte ise durum bundan farklıdır. Çünkü asılların çokluğu durumunda vasıf tek olup her asıl bunun sıhhatine şahitlik etmektedir. Dolayısıyla asılların çokluğu, bu vasfın kuvvetli olmasını ve hüküm üzerinde sebatını gerektirir. Benzerlerin çokluğunda ise asıl tek, vasıflar birden fazladır. Zira her benzerlik kendi başına asıl ve fer' arasını birleştirmeye uygun bir vasıftır. Dolayısıyla benzerlerin çokluğu sebebiyle tercih, delillerin çokluğu sebebiyle tercih kabilinden olur.

Bunun örneği Şâfiîlerin şu sözüdür: "Erkek kardeş, bir açıdan -bu açı mahremiyettir- oğula ve babaya, birçok açıdan da amca oğluna benzer. Mesela ikisinden her birinin diğerine zekât vermesi câizdir, ikisinden her birinin hanımı diğerine helaldir, iki tarafın birbirine şahitliği kabul edilir ve ikisi arasında kısas cereyan eder. Baba ile oğulun durumu ise bundan farklıdır. Zira ikisi hakkında iki taraftan kısas cereyan etmez. Buna göre erkek kardeşin amca oğluna benzerliği daha fazladır. Dolayısıyla bir kimsenin kardeşini satın alması durumunda tıpkı amca oğlunu satın almasında olduğu gibi kardeşi, satın almakla azat olmuş olmaz."

Yukarıda belirttiğimiz sebepten dolayı bu bâtıldır. Çünkü her bir benzerlik ayrı bir kıyas olmaya uygundur ve bir kıyasın başka bir kıyas sebebiyle tercihi câiz değildir.

### 2.5.2. Vasfın Umumî Oluşu

Fâsid tercih yollarından bir diğeri, illet kılınan vasfın umumî oluşudur. Mesela Şâfiîlerin dört şeyde ribanın illetini yiyecek maddesi (tu'm) olma vasfıyla ta'lîl etmeyi, keyl ve cinsle ta'lîl etmeye tercih etmeleri böyledir. Çünkü yiyecek maddesi olması şeklindeki vasıf, mesela bir avuç gibi az olanı da ölçeğe giren çoğu da kapsar. Keyl ve cinsle ta'lîl ise ancak çok olanı içerir. Buna göre yiyecek maddesi olma vasfıyla ta'lîl daha yerindedir. Çünkü vasfın umumî olması, maksada daha uygundur. Zira ta'lîlden maksat, nassın hükmünün umumileştirilmesidir.

Bu da yani vasfın umumî oluşunu tercih sebebi saymak da fâsiddir. Çünkü vasfın aslının hâs oluşu -bu da nastır, vasıf ise nastan istinbat edildiği için bunun fer'idir- Şâfiî'ye göre âmma râcihtir. Çünkü daha önce tahsis konusunda geçtiği üzere Şâfiî, âmmı zannî, hâssı ise kat'î kabul etmektedir. Bu durumda bu, yani Şâfiî'nin âmmı hâssa râcih kılması nasıl sahih olabilir ki!

(قلنا: الأشباه عللٌ) أي: أوصاف تصلح أن تجعل عللًا، (وكثرتُها) أي: كثرة العلل (لا توجب ترجيحًا) ككثرة الآيات والأخبار (بخلاف) كثرة (الأصول)، فإنّ الوصف ههنا واحد، وكلُّ أصل يشهد بصحّته، فيوجب قوّته وثباته على الحكم، فأمّا هناك فالأصل واحد، والأوصاف متعدّدة؛ إذ كل شبه وصفٌ على حِدَةٍ يصلح للجمع بين الأصل والفرع، فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة.

**مثاله** قولهم «إنّ الأخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية، ويشبه ابن العمّ بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه، وحلِّ حليلة كل لصاحبه، وقبول الشهادة من الطرفين، وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد، فإنّ القصاص لا يجري فيهما من الطرفين، فالشَبَه بابن العمّ أغلب، فلا يعتق كابن العمّ».

وهذا باطل لِمَا قلنا: إنّ كل شبه يصلح قياسًا، والترجيح بقياس آخر لا يجوز.

## [الوجه الثاني: عموم الوصف]

(ومنها) أي: من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذي جُعل علةً مثل ترجيح أصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالكيل والجنس؛ لأنّ وصف الطعم يعمّ القليلَ -وهو الحفنة مثلًا- والكثيرَ وهو المكيل، والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول إلّا الكثيرَ، فكان التعليل بالطعم أولى؛ (لأنه أوفق بالمقصود)؛ لأنّ المقصود من التعليل تعميم حكم النصّ.

(وهو فاسد؛ لأنّ خاصَّ أصلِ الوصفِ) وهو النصّ، فإنه فرعه لكونه مستنبطًا منه (راجحٌ على العامّ) عنده؛ لأنه يجعل العامَّ ظنيًّا والخاصَّ قطعيًّا كما سبق في مباحث التخصيص، (فكيف) يصحّ (هذا) أي: جعلُ العامّ راجحًا على الخاصّ.

*Derim ki*, bu itiraz, tartışmaya açıktır. Çünkü Şâfiî'ye göre nassın hâssının âmma râcih olması, delâlet açısındandır. Zira lafızlarla amaçlanan şey, anlamlara delâlet etmesidir. Ona göre hâssın delâleti kat'î, âmmın delâleti de zannî olduğu için delâlet konusunda hâssı, âmma takdim etmiştir. İllette ise durum bundan farklıdır. Çünkü illet ile amaçlanan şey, delâlet değil, aksine fer'de hüküm ifade etmesidir. Daha umumî olan illet, hükmü daha kapsamlı ifade eder.

Diğer yandan Şâfiî'ye göre teaddî, ta'lîlden amaçlanan bir şey değildir. Zira o, kâsır illetle de ta'lîle cevaz vermektedir. Buna göre daha fazla teaddîden ibaret olan vasfın umumî oluşu sebebiyle tercih bâtıl olur.

*Derim ki*, bu itiraz da tartışmaya açıktır. Çünkü Şâfiî, kâsır illetle ta'lîle cevaz verse de hiç şüphesiz müteaddî olan illetin önceliğini itiraf etmektedir.

### 2.5.3. Cüzlerin Azlığı

Fâsid tercih yollarından bir diğeri, cüzlerin azlığıdır. Semeniyet veya yiyecek maddesi olma gibi basit illet, iki cüzden oluşan illetten evlâdır. Çünkü cüzlerin az olması halinde illeti zabt etmek daha kolay ve hata ve ihtilaftan daha uzaktır.

Bu tercih yolu da fâsiddir. Çünkü ta'lîl konusunda dikkate alınan anlam olup şekil değildir. Yani illetin şekli dikkate alınarak tek olması sebebiyle tercih ve bizim kabul ettiğimizde birden çok cüzden mürekkep olanı tercihimiz, nasla sabit olan tesir itibariyledir. Mesela bizim nasta belirtilen denkliğin işaretinden illetin kadr ve cins oluşunu anlamamız böyledir. İlletin şeklen basit oluşunun bununla ne ilgisi var!

### 2.5.4. Delillerin Çokluğu

Fâsid tercih yollarından bir diğeri de delillerin çokluğudur. Çünkü delillerin çokluğu sebebiyle zan, daha kuvvetli olur ve hatadan daha uzak olur. Zira delillerden her biri, bir ölçüde zan ifade eder. Diğer yandan az olanı terk etmek, çok olanı terk etmekten daha kolaydır.

Tercihin sözlük ve terim anlamı açısından bu da fâsiddir. Çünkü her iki anlamı açısından da tercih, rüçhana delâlet eder ki, bu rüçhan da müstakil bir durum sebebiyle değil, ancak tâbi bir vasıf itibariyle olur. Diğer yandan delillerden her birinin maksadı ifade etmede müstakil oluşu, diğerini kendisi hakkında sanki yokmuş haline getirir. Çünkü bu, hâsılın tahsiline yol açar.

(و) **أقول**: (فيه بحث)؛ لأنّ رجحان خاصّ النصّ باعتبار الدلالة، فإنّ المقصود بالألفاظ الدلالةُ[1] على المعاني. ولمّا كانت دلالة الخاصّ قطعيةً ودلالة العامّ ظنيةً عنده قدّمه على العامّ بخلاف العلة، فإنّ المقصود بها ليس الدلالة؛ بل إفادةُ حكمٍ في الفرع والأعمّ أَفْيَدُ.

٥ (ولأنّ التعدّي غيرُ مقصودٍ) من التعليل (عنده) حيث جوّز التعليل بعلة قاصرة، فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدّي.

(و) **أقول**: (فيه أيضًا بحث)؛ لأنه وإن جوّز التعليل بالقاصرة، لكنّه معترف بأولويّة المتعدّية بلا مِزْيَة.

## [الوجه الثالث: قلة الأجزاء]

١٠ (**ومنها**) أي: من الوجوه الفاسدة (**قلّة الأجزاء**) فالعلة البسيطة كالثمنية أو الطعم أولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبُعدِه عن الغلط والخلاف).

(وهو فاسدٌ؛ لأنّ العبرة بالمعنى لا الصورةِ) يعني: أنّ الترجيحَ بالتفرّد[2] باعتبار صورة العلة وترجيحَنا المتعدّد[3] فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنصّ كما فهمنا القدر والجنس من إشارة المماثلة المذكورة فيه، فأين هذا من ذاك.

## ١٥ [الوجه الرابع: كثرة الأدلة]

(**ومنها**) أي: من الوجوه الفاسدة (**كثرة الأدلة**؛ لأنّ الظنّ بها أقوى وأبعد عن الغلط)؛ إذ كل منها يفيد قدرًا من الظنّ؛ (ولأنّ ترك الأقلّ أسهل) من ترك الأكثر.

(وهو **فاسدٌ** لمعنى الترجيح) لغةً وعرفًا، فإنه يدل على الرجحان، وهو لا يكون إلّا بالوصف التابع، لا بالأمر المستقلّ؛ (ولأنّ استقلال كلٍّ) من الأدلة بإفادة المقصود

٢٠ (جعل الغيرَ) في حقّها (كأن لم يكن)؛ لأنه يؤدّي إلى تحصيل الحاصل.

---
١ د: الدالة.
٢ ف: أنّ ترجيح بالمنفرد.
٣ ر: المتعددة.

*Denirse ki,* öyleyse mesela asılların çokluğu sebebiyle tercih, geceden niyet edilmeyen oruçta niyetin bulunduğu cüzlerin çokluğu sebebiyle sıhhatin fesada tercih edilmesi gibi bazı yerlerde çoklukla tercihte bulunup delillerin çokluğuyla tercihte bulunmamamız gibi bazı yerlerde çoklukla tercihte bulunmamamızın sırrı nedir?

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bundaki sır şudur: *Çokluk*, bu çoklukla kendisinde bütünlüklü bir durumun hâsıl olduğu ve hükmün toplam olması açısından bu toplama dayandırıldığı her yerde muteberdir. Çoklukla bu bütünlüklü durumun hâsıl olmadığı ve hükmün toplama değil de bu çokluktan her birine dayandırıldığı hiçbir yerde ise muteber değildir.

*Asılların çokluğu* birinci türdendir. Çünkü burada çokluk, vasfın tesir kuvvetinin delilidir. Dolayısıyla burada çokluk, kuvvete râci olup muteberdir. Oruçta niyetin bulunduğu cüzelerin çokluğu da böyledir. Çünkü hüküm burada bizzat çoklukla ilgili olup cüzlerin her biriyle ayrı ayrı ilgili değildir.

*Delillerin çokluğu* ise ikinci türdendir. Çünkü her bir delil, bizatihi hükümde müessir olup bir delilde diğerinin varlığının kesinlikle bir etkisi yoktur. Zira hüküm, toplam olması açısından delilllerin toplamına değil, her bir delile ayrı ayrı dayanmaktadır.

Buna göre yani delillerin çokluğu sebebiyle tercih bâtıl olduğuna göre, iki rivayet arasında şöhret bulmadıkça yani şöhret sınırına ulaşmadıkça râvilerin çokluğu sebebiyle tercihte bulunulamaz. Çünkü bütünlüklü durum, şöhret sınırına ulaştığında hâsıl olur. Yine bir nas, diğer bir nas sebebiyle muarız olduğu nassa tercih edilmez. Kıyasta da durum aynıdır. Yani bir kıyas, illet konusunda değil de delillerin çokluğu kapsamında olabilmesi için hüküm konusunda kendisine uygun olan başka bir kıyas sebebiyle muarız olduğu kıyasa tercih edilemez. Şayet diğer kıyas, illet konusunda bu kıyasa uygun olursa bu takdirde delillerin çokluğu türünden değil, asılların çokluğu türünden olur. Çünkü gerçek anlamda iki kıyasın birden fazla kıyas olması, ancak illetlerinin birden fazla olması durumunda söz konusu olur. Zira kıyasın hakikati ve kendisi sayesinde hüccet olduğu anlam, asıl değil, illettir.

** *** **

**فإن قيل**: أيّ سرٍّ في أنّا نرجّح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكترجيح الصحّة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوِيٍّ من الليل، ولا نرجّح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجّح بكثرة الأدلة؛

**أجيب**: بأنّ السرّ فيه أنّ الكثرة معتبرة في كل موضعٍ يحصل بها فيه هيئةٌ اجتماعيةٌ[1] ويكون الحكم منوطًا بالمجموع من حيث هو المجموع، وأنها غير معتبرة في كل موضعٍ لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطًا بكل واحد منها، لا بالمجموع.

**وكثرة الأصول** من الأوّل؛ لأنها دليلُ قوّةِ تأثيرِ الوصفِ، فهي راجعة إلى القوّة فيعتبر، وكذا الكثرة التي في الصوم، فإنّ الحكم قد تعلّق بالأكثر من حيث هو هو، لا بكل واحد.

**وكثرة الأدلة** من الثاني؛ لأنّ كل دليل مؤثّر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر أصلًا، فإنّ الحكم منوط بكل واحد، لا المجموع من حيث المجموع.

وإذا بطل الترجيح بكثرة الأدلة (فلا يرجّح) أي: لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم يشتهر) أي: ما لم يبلغ حدّ الشهرة؛ لأنّ الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجّح (نصٌّ بآخر) أي بنصّ آخر. (وكذا القياس) أي: لا يرجّح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة؛ إذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول، لا كثرة الأدلة؛ إذ لا يتحقّق تعدّد القياسين حقيقة إلّا[2] عند تعدّد العلتين؛ لأنّ حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجّة هو العلة، لا الأصل.

** *** **

---
[1] د: إجماعية.
[2] د: لا.

## İKİNCİ MAKSAT: HÜKÜMLER

Kitab'ın ikinci maksadı hükümler ve hükümlerle ilgili konular hakkındadır. Musannif, delillere ilişkin konuları bitirdikten sonra hükümler ve hükümlerle ilgili olan *hâkim*, *mahkûmun bih* ve *mahkûmun aleyh* konularını incelemeye başladı.

Deliller gibi hüküm bahsi de dört rükün olarak düzenlenmiştir.

**Birinci rükün**: Hüküm
**İkinci rükün**: Hâkim
**Üçüncü rükün**: Mahkûmun bih
**Dördüncü rükün**: Mahkûmun aleyh

Musannif, bu maksada *hüküm* konusuyla başlamıştır. Çünkü hüküm konusunun incelenmesi temel amaçtır. Sonra *hâkim* konusunu ele almıştır. Çünkü hüküm, ondan sadır olmaktadır. Sonra *mahkûmun bih* konusunu ele almıştır. Çünkü hitab öncelikle bununla ilgilidir. Fiilin mükellefe nisbet edilmesi ve mükellefin fiilinden ibaret olması sebebiyle mükellef de *mahkûmun aleyh* olmaktadır.

## BİRİNCİ RÜKÜN: HÜKÜM

Birinci rükün, *hüküm* hakkındadır. Şâfiîlerden bazıları hükmü, "Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır." şeklinde tarif etmiştir. *Hitab*, varlığa çıktığında anlamasını sağlamak amacıyla sözün başkasına yöneltilmesidir. *Varlığa çıktığında* kaydı, Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşüne göre, ma'dûma yönelik hitabın, tarife dâhil edilmesi amacıyla konulmuştur. *Mükelleflerin fiilleri* ifadesinin marife olması, mecazî olarak cins anlamını ifade eder. Diğer yandan tarif, Hz. Peygamber'e özel olan hükümler gibi her bir mükellefe özel olan hükmü de içine alır. Bu şekilde "Bu tarif kapsamına hiçbir hüküm girmez, çünkü her bir mükellefin bütün fiilleriyle ilgili bir hüküm yoktur." şeklinde ileri sürülen itiraz[1] da giderilmiş olur. Tarifteki *hitab* kaydı cins olup Allah'a izafe edilmesiyle Allah'ın dışındakilerin hitabı, tanım dışında kalır. *Hitab* sözcüğünün *mükelleflerin fiilleriyle ilgili* olarak nitelenmesiyle de Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili olan hitapları tanım dışında kalır.

1 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 110.

## [المقصد الثاني: الأحكام وما يتعلق بها]

(المقصد الثاني) من الكتاب (في الأحكام وما يتعلّق بها). فرغ من مباحث الأدلة فشرع في مباحث الأحكام وما يتعلّق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه، (وهو مرتّب على أربعة أركان) كما كان مباحث الأدلة كذلك.

٥ * ركنٌ في الحكم

* وركنٌ في الحاكم

* وركنٌ في المحكوم به

* وركنٌ في المحكوم عليه.

وابتدأ بالحكم؛ لأنّ النظر فيه من المقاصد الأصلية، ثم بالحاكم؛ لأنّ الحكم منه، ثم ١٠ بالمحكوم به؛ لأنّ الخطاب يتعلّق به أوّلًا وبواسطة أنه مضافٌ إلى المكلّف وعبارةٌ عن فعله يصير المكلّف محكومًا عليه.

### [الركن الأول: الحكم وأقسامه]

الركن (الأوّل: في الحكم). عرّفه بعض الشافعية بـ«خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين»، والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام إذا ظهر، والقيد الأخير[1] لإدخال ١٥ خطاب المعدوم على قول الشيخ،[2] والتعريف في «أفعال المكلفين» للجنس مجازًا، فيتناول حكم كل مكلّف بخصوصه كخواصّ النبي عليه السلام، وبه يندفع ما يقال:[3] «لا يندرج تحته حكم؛ إذ لا حكم يتعلّق بكل فعل لكل مكلّف»، والخطاب جنس، وخرج بإضافته إلى الله تعالى خطاب غير الله تعالى، وبوصفه بـ«المتعلّق بأفعال المكلفين» خرج خطابه المتعلّق بذاته وصفاته وأفعاله.

---

١ أي: إذا ظهر.

٢ المراد بـ«الشيخ» هنا أبو الحسن الأشعري.

٣ القائل هو التفتازاني، انظر: حاشية على شرح المختصر، ٢/١١٠.

*Denildi ki*, bu tamamdır, fakat hüküm olmadığı halde "*Allah sizi ve yaptıkarınızı yarattı.*" (Sâffât, 37/96) tarzındaki hitaplar ve kıssalar tarife dâhil olmaktadır. Bunun üzerine bu tür hitapların tarif dışında kalması için tarife, *iktizâ veya tahyir şeklindeki* kaydı eklendi. Bu kayıtla tarif, fiilin yapılmasının ya da terk edilmesinin istenmesini gerektirmekte ya da yapılması ve terk edilmesi arasında muhayyer bırakma şeklindeki hitapları da içerir hale gelmiş oldu.

Diğer yandan vaz'î hükümler söz konusu edilerek tarifin câmi olmadığına yönelik bir itiraz yöneltilmiştir. Oysa vaz'î hüküm de bir şeyin teklifî hükümle ilgili olması ve teklifî hükmün bir sıfatı olması yönüyle Şâri'in hitabıdır. Mesela vaz'î hükmün, teklifî hüküm için delil, sebep, şart, mâni ya da başka bir durum olması böyledir. Bunun üzerine bu tür vaz'î hükümleri de kapsaması için tarife *ya da vaz' şeklinde* kaydı eklendi.

Bizim kullandığımız terminolojiye göre *hüküm*, hitabın kendisi olmayıp hitapla sabit olan sonuç olduğu için hükmün tarifinde şöyle dedim: **Hüküm**, Allah'ın mükelleflerin fiilleriyle ilgili iktizâ, tahyir ya da vaz' şeklindeki hitabının sonucudur. Bu tarife göre hüküm, birincisi teklifî hüküm ve ikincisi vaz'î hüküm olmak üzere iki kısma ayrılır.

### 1. Teklifî Hüküm ve Kısımları

Teklifî hüküm, Allah'ın belirtilen şekildeki hitabının sonucu olup: **1)** Ya vücûb ve benzeri hurmet ve nedb gibi mükellefin fiiline ait bir sıfat olur. Bu hükümler namaz, adam öldürme ve nâfilelerin sıfatıdır. **2)** Ya da mülkiyet ve mülkiyetle ilgili hükümler gibi mükellefin fiilinin sonucu olur ki, bu tür hükümler, burada değil, füru fıkıhta incelenir. *Mülkiyet*, mükellefin satın alma şeklindeki fiilinin sonucudur. Yine *milk-i müt'a*, *milk-i menfaa* ve *borcun zimmette sabit olması* gibi mülkiyetle ilgili hükümler de mükellefin fiillerinin sonuçlarıdır.

Birincisinde yani mükellefin fiilinin sıfatı olan teklifî hükmün anlam ve tarifinde öncelikli olarak ve bizzat ya dünyevî maksatlar ya da uhrevî maksatlar dikkate alınır. Dünyevî maksatlar, dünyada gerçekleşen maksatlardır. Mesela ibadetin sıhhatinin mefhûmunda dikkate alınan dünyevî maksat, *zimmetin borçtan temizlenmesidir*. Uhrevî maksatlar ise ahirette gerçekleşen maksatlardır. Mesela vücûbun mefhûmunda dikkate alınan uhrevî maksat, *yapılmasına sevap, terk edilmesine ceza verilmesidir*. Musannif, bu maksatlarla ilgili olarak *öncelikli olarak dikkate alınır* şeklinde bir kayıt koymuştur.

**قيل**: لكن بقي تحته مثل ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧] والقصصُ فلا يطّرد، فزيد «بالاقتضاء أو التخيير» أي: اقتضاء الفعل أو تركه أو تخييره بينهما ليخرج ذلك.

ثم أُورِد الأحكام الوضعية على انعكاسه، والوضعُ خطاب الشارع بتعلّق شيء ٥ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلًا له أو سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو غير ذلك، فزيد «أو الوضع» لتعميمه.

ولـمّا **كان** الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو **قلتُ**: (وهو أثر خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فهو) أي: الحكم بناءً على هذا التعريف (نوعان): الأوّل (تكليفي، و) الثاني (وضعي).

## ١٠ [القسم الأول: الحكم التكليفي وأنواعه]

(**أمّا التكليفي**) وهو أثر الخطاب المذكور (فإمّا أن يكون صفةً لفعل المكلّف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب، فإنها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلًا، (أو) يكون (أثرًا له) أي: لفعل المكلّف، ولا بحث عنه ههنا (كالملك) فإنه أثرٌ لفعله الذي هو الشراء ونحوه (وما يتعلّق به) كملك المتعة وملكِ المنفعة ١٥ وثبوتِ الدين في الذمة.

(**والأوّل**) أي: ما هو صفةٌ لفعل المكلّف (إمّا أن يعتبر فيه) أي: في مفهومه وتعريفه (أوّلًا) وبالذات (المقاصدُ الدنيوية) أي: الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمّة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة (أو الأخرويةُ) أي: الحاصلة في الآخرة كالثوابِ على الفعل والعقابِ على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب، وإنما قيّد «الاعتبار» بـ«الأوّليّة»؛

Çünkü bazen ibadetin sahih olmasında sevap, vücûbda da zimmetin borçtan temizlenmesi dikkate alınır. Fakat bunların dikkate alınması öncelikli değildir. Burada dünyevî ya da uhrevî maksadın dikkate alınmasıyla hükmün, dünya ve ahiretle ilgili birtakım hikmetlere ve maslahatlara dayandırılması kastedilmemektedir. Çünkü "Namazın sahih olması, dünyevî bir hikmete bağlı olduğu gibi şarabın haramlığı da uhrevî bir hikmete bağlıdır." denilmesi uzak bir ihtimaldir.

*Denirse ki*, nâfilelerin sahih olmasında zimmetin borçtan kurtulması söz konusu olmadığı halde nâfileler için nasıl sahihtir denilebiliyor!

*Deriz ki*, nâfileler başlamakla vâcibe dönüşür. Dolayısıyla edâ edilmesiyle zimmetin borçtan kurtulması söz konusu olur. Çocuğun ibadetinin sahih olması ise ehliyet arızaları konusunda geleceği üzere istisna hükmündedir. Burada üzerinde durulan ise sadece mükellefin fiilidir.

Dünyevî maksatların öncelikli olarak dikkate alındığı birinci kısımda fiil, hüküm itibariyle sahih, bâtıl, fâsid, mün'akid, gayr-i mün'akid, nâfiz, gayr-i nâfiz, lâzım ve gayr-i lâzım kısımlarına ayrılır. Çünkü ibadetlerdeki dünyevî maksat, zimmetin borçtan kurtulması, muamelâtta ise şer'î ihtisâsâttır. *İhtisâsât*, akitlere ve fesihlere bağlanan maksatlardır. Mesela alım-satım akdinde milk-i rakabenin, nikâh akdinde milk-i müt'anın, icâre akdinde milk-i menfaanın doğması, talakta da ayrılığın gerçekleşmesi bu tür sonuçlardır. Aynı şekilde hâkimin hükmünün sahih olmasının anlamı, hakkın sübutunun hâkimin hükmüne bağlı olmasıdır. Şahitliğin sahih olmasının anlamı, hâkimin hükmünün bu şahitliğe bağlı olarak lazım olmasıdır. Bunlar, muâmelâta râci maksatlardır.

Buna göre bir fiilin, olması gerektiği şekilde dünyevî bir maksada ulaştırması *sıhhat*, fiil de *sahîh* diye isimlendirilir. Fiilin, hiçbir şekilde dünyevî bir maksada ulaştırmaması ise *butlan*, fiil de *bâtıl* diye isimlendirilir. Fiilin, haricî vasıflarını değil de rükün ve şartlarını gerektirecek şekilde dünyevî bir maksada ulaştırması ise *fesat*, fiil de *fâsid* diye isimlendirilir.

Diğer yandan muamelât konularında bunların dışında bazı hükümler daha vardır: **a)** İn'ikad, bunlardan biridir. *İn'ikad*, tasarrufun cüzlerinin yani icap ve kabûlün şer'an birbirine bağlanmasıdır. Buna göre fâsid bey', mün'akiddir, fakat sahih değildir. **b)** Sonra nefaz gelir. *Nefaz*, mesela mülkiyet gibi sonucun, in'ikad üzerine terettüp etmesidir. Buna göre fuzulînin bey'i,

لأنه قد يعتبر في نحو الصحّة الثوابُ، وفي نحو الوجوب تفريغُ الذمة، لكن لا أوّلًا، وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي أو الأخروي ابتناءَ الحكم على حِكَمٍ ومصالحَ متعلّقة بالدنيا والآخرة؛ إذ من البعيد أن يقال «صحّة الصلاة مبنيةٌ على حكمة دنيوية وحرمةُ الخمر على حكمة أخروية».

٥ **فإن قيل**: ليس في صحّة النوافل تفريغ الذمة؛

**قلنا**: لزم بالشروع، فحصل بأدائها تفريغ الذمة، أمّا عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لِمَا سيجيئ في بحث العوارض، فالكلام ههنا في فعل المكلّف فقط.

**(والأوّل)** وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره إلى صحيح وباطل وفاسد وإلى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)، وذلك لأنّ المقصود ١٠ الدنيوي في العبادات تفريغُ الذمة، وفي المعاملات الاختصاصاتُ الشرعية، وهي الأغراض المترتّبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة [في البيع][١] وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الإجارة والبينونة في الطلاق، وكذا معنى صحّة القضاء[٢] ترتّب ثبوت الحقّ عليه، ومعنى صحّة الشهادة ترتّب لزوم القضاء عليها، فمرجع ذلك إلى المعاملات.

١٥ فكون الفعل موصِلًا إلى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمّى صحةً والفعل صحيحًا، وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلًا يسمّى بطلانًا والفعل باطلًا، وكونه بحيث يقتضي أركانُه وشرائطُه الإيصالَ إليه لا أوصافُه الخارجية يسمّى فسادًا والفعل فاسدًا.

ثم في المعاملات أحكام أخرى، منها الانعقاد، وهو ارتباط أجزاء التصرّف شرعًا، فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح، ثم النفاذ ترتّب الأثر عليه كالملك مثلًا، فبيع الفضولي

---

١ قوله «في البيع» زيادة من التلويح، انظر: ٢/٢٤٥.
٢ وفي هامش م: أي: قضاء القاضي، «منه».

mün'akiddir fakat nâfiz değildir. **c)** Sonra lüzum gelir. *Lüzûm*, akdin in'ikadının, kaldırılamayacak bir şekilde gerçekleşmesidir. Bunların tarifinden bunların karşıtı olan hükümler de anlaşılmış olur. Buna göre *sahîh*in tarifindeki *olması gerektiği gibi* kaydından sahih ile nâfiz arasındaki fark ve sahîhin, fâsidin karşıtı olmasının doğru olduğu[1] açığa çıkar. Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir.[2]

İkincisi, yani uhrevî maksatların öncelikli olarak dikkate alınması açısından fiil, iki kısma ayrılır.

### 1.1. Azîmet ve Kısımları

Birinci kısım azîmettir. *Azîmet,* kulların özürlerine bağlı olmaksızın ilkten konulan hükümdür. Şayet açıkça ya da delilini belirtmesiyle Şâri' nazarında fiilin yapılması, terk edilmesine ağır basıyorsa, bu durumda fiil, kat'î bir delille terkinin yasaklanmasıyla *farz* olur, zannî bir delille terkinin yasaklanmasıyla *vâcip* olur. Terkinin yasaklanmamasıyla birlikte fiilin yapılması, terk edilmesine ağır basıyorsa, bu durumda fiil, Hz. Peygamber'in veya onun dışında dinde önder kabul edilen kişilerin yapmasıyla dinde izlenen bir yol haline gelmişse *sünnet* olur. Nitekim Hz. Peygamber "*Benim sünnetime ve benden sonra Raşit halifelerin sünnetine uyun!*" demiştir. Aksi takdirde yani dinde izlenen bir yol haline gelmemişse bu fiil, *nâfile* olur. Nâfile, *müstehab* ve *mendup* diye de isimlendirilir. Belirtilenin aksi olursa -burası yukarıdaki "yapılması, terk edilmesine ağır basıyorsa" kısmına atıftır- yani fiilin terk edilmesi, yapılmasına ağır basıyorsa, bu durumda fiil, yapılmasının yasaklanmasıyla *haram* olur, yapılmasının yasaklanmamasıyla *mekruh* olur. Fiilin yapma ve terk etme şeklindeki iki tarafı, -sarih olarak veya delâleten hükmedilmesi suretiyle- Şâri' nazarında eşit olursa bu fiil de *mübah* olur. Eşitliğin Şâri' nazarında dikkate alınması, burada üzerinde durulan konunun, şer'î hükmün ilgili olduğu mükellefin fiili olması karinesiyledir. Dolayısıyla hayvanların, çocukların, delilerin ve benzerlerinin fiilleri dışarıda kalır.

*Dersen ki*, burada sayılan tüm hükümler, uhrevî maksatların öncelikli olarak dikkate alındığı taksimin kısımları olup taksimden anlaşılan tariflerde buna işaret edilmemiştir.

---

1 **Minhuvât:** Dolayısıyla *Telvîh* sahibinin, *Tenkîh* sahibine yönelttiği itirazın geçerliliği burada söz konusu olmaz.

2 Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği itiraz için bk. *et-Telvîh*, II, 246.

منعقد لا نافذ، ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه، ويعلم منها مقابلاتها، فظهر بزيادة قيد «كما ينبغي» في تعريف الصحيح الفرقُ بينه وبين النافذ، وصحّةُ مقابلة الصحيح للفاسد،[1] فليتأمّل.

(والثاني) وهو أن يعتبر فيه المقاصد الأخروية (ينقسم الفعل باعتباره إلى ٥ قسمين).

## [النوع الأول: العزيمة وأقسامها]

(الأوّل: عزيمة، وهي ما شرع ابتداءً غير مبني على أعذار العباد، فإن كان إيتاؤه راجحًا) على تركه عند الشارع بالنصّ عليه أو على دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعي) من الأدلة (فرضٌ، و) مع المنع من الترك (بظني) من الأدلة (واجبٌ، و) إن ١٠ كان إيتاؤه راجحًا على تركه (بلا منع) من الترك (سنةٌ إن كان) ذلك الفعل (طريقةً مسلوكةً في الدين) سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم أو غيرُه ممن هو عَلَمٌ في الدين، قال عليه الصلاة والسلام {عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي}؛ (وإلّا) أي: وإن لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فنفلٌ) ويسمّى مستحبًّا ومندوبًا أيضًا، (وإن عكس) -عطف على قوله «فإن كان إيتاؤه راجحًا على تركه»- ١٥ أي: إن كان تركه راجحًا على إيتائه (فمع المنع) من الإيتاء (حرامٌ، وبلا منع) منه (مكروهٌ، وإن استويا) أي: طَرَفَا الإيتاءِ والتركِ في نظر الشارع بأن يحكم بذلك صريحًا أو دلالةً بقرينة أنّ الكلام في متعلّق الحكم الشرعي، فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباحٌ).

**فإن قلت**: جميع ذلك من أقسام[2] ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية، وليس في هذه ٢٠ التعريفات المستفادة من التقسيم إشارةٌ إلى ذلك؛

---

١ وفي هامش م: فلا يرد ههنا اعتراض التلويح كما ورد على صاحب التنقيح [انظر: التلويح، ٢/٢٤٦]، «منه».
٢ د – من أقسام.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu tariflerin *had* değil, *resm* olması mümkündür. Bunların had olduğu kabul edilse bile *ağır basması* ve *eşit olması* şeklindeki kayıtlar sevap ve cezaya işaret etmektedir.

*Dersen ki*, vücûb ve hurmet gibi bu kısımda sayılan hükümler, bazen mükellefin fiilinin sıfatı olan değil, mükellefin fiilinin sonucu olan kısımlardan olur. Mesela alım-satım ile sabit olan faydalanmanın mübah olması, talak ile sabit olan cinsel ilişkinin haramlığı böyledir.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu hükümler de mükellefin fiilinin sıfatlarındandır. Çünkü faydalanma ve cinsel ilişki, mükellefin fiilidir. Bu yüzden hükmün, mükellefin fiilinin sıfatı olmasıyla mükellefin fiilinin sonucu olması arasında bir zıtlık yoktur.

*Dersen ki*, mübahın teklifî hüküm sayılması doğru değildir. Çünkü *teklif*, külfet ve meşakkat içeren bir şeyle yükümlü tutmaktır. Mübahta ise herhangi bir yükümlülük yoktur.

*Derim ki*, mübahın, teklifî hüküm sayılması tağlib yoluyladır.

*Dersen ki*,[1] aşağıda ele alınacak olan ruhsat da azimet gibi bu tür hükümlerle nitelenmektedir. Mesela *vâcip ruhsat*, *mendup ruhsat* ve *mübah ruhsat* denilmektedir. Bu yüzden bu hükümlerin azimete tahsis edilmesinin bir anlamı yoktur.

*Derim ki*, ruhsatın bu hükümlerle nitelenmesi, uhrevî maksatların öncelikli olarak dikkate alındığı kısımdan olmasının zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bundan, ruhsatın da bu kısımlara ayrılmasının doğru olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü taksimin doğruluğu iki şeye bağlıdır:

*Birincisi*, tam olarak bu kısımların var olmasıdır. Bu da ruhsatta değil, azimette söz konusudur. Zira sünnet veya cezayı gerektiren haram diye isimlendirilen bir ruhsat türü yoktur.

*İkincisi* ise taksimin doğru olduğu ve kısımların oluştuğu yönün, öncelikli olarak taksim edilen şeyde bulunmasıdır. Bu hükümlerin genel olarak ruhsatta bulunması yeterli değildir. Çünkü bir anlam için konulmuş olan lafız, vazʿ açısından zâhir, nas, müfesser ve muhkem şeklinde taksim edildiğinde bu taksim doğru olmaz; aksine konuluş açısından lafzın hâs, âm ve müşterek şeklinde taksim edilmesi gerekir. Burada da durum böyledir.

1 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 247.

**أجيب**: بأنه يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسومًا، لا حدودًا، ولو سلّم ففي الرجحان والاستواء إشارةٌ إلى معنى الثواب والعقاب.

**فإن قلت**: قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثرٌ لفعل المكلف، لا صفةٌ له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمةِ الوطء الثابتة بالطلاق؛

٥ **أجيب**: بأنها من صفاته أيضًا؛ إذ الانتفاع والوطء فعل المكلّف، ولا منافاة بين كون الحكم صفةً لفعل المكلّف وأثرًا له.

**فإن قلت**: عدّ المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح؛ لأنّ التكليف إلزام ما فيه كلفةٌ ومشقّةٌ، ولا إلزام في الإباحة؛

**قلت**: ذلك من باب التغليب.

١٠ **فإن قلت**:[1] لا يخفى أنّ الرخصة الآتية أيضًا تتّصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة، فلا معنى للتخصيص بالعزيمة؛

**قلت**: اتّصافها بها من ضرورة كونها من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية، ولا يلزم من ذلك صحّة تقسيمها إلى تلك الأقسام، فإنها مبنية على أمرين:

**أحدهما**: وجود الأقسام على التمام، وهو في الأُولَى لا الثانية؛ إذ لا رخصة ١٥ تسمّى سنةً أو حرامًا يستوجب العقاب.

**والثاني**: كون الجهة التي بها صحّ التقسيم وحصل الأقسام معتبرًا في المقسّم أوّلًا وبالذات، ولا يكفي وجودها فيه في الجملة، فإنّ اللفظ الموضوع إذا قسّم من حيث الوضع إلى الظاهر والنصّ والمفسّر والمحكم لم يصحّ؛ بل يجب تقسيمه إلى الخاصّ والعامّ والمشترك، فكذا الحال ههنا،

١ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢/٢٤٧.

Çünkü mükellefin fiilinin belirtilen kısımlara taksim edilmesinin dayanağı olan hükümlerin konuluş yönü, her ne kadar ruhsatta da bulunuyor olsa da bu yönün ruhsatta bulunması, azimette olduğu gibi öncelikli değildir. Aksine ruhsatta öncelikli olarak dikkate alınan yön, ileride açıklanacağı üzere özre bağlı olan hafiflik yönüdür.

### 1.1.1. Farz ve Sonucu

Belirttiğimiz kısımların mefhûmları anlaşıldığına göre **farz**, ilmen ve amelen bağlayıcıdır. Yani farzın hak olduğuna inanmak ve kat'î delille sabit olması sebebiyle de gereğince amel etmek gerekir. Sözlü olarak veya itikat olarak farzı inkâr eden ve yine farzı hafife alan kişi tekfir olunur. Çünkü kesin olarak sabit olan şer'î bir hükmü hafife almak küfrü gerektirir. Zira hafife almak inkârın göstergesidir. İkrah ve unutma gibi bir özür olmaksızın farzı terk eden kişi fâsık sayılır.

Bazen kat'î delille sabit olmayıp aksine kaçması halinde cevazın kaçtığı meşrû fiiller için de farz terimi kullanılır ve bu fiil, *amelî farz* olarak adlandırılır. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazı böyle olup sahib-i tertib açısından kılınmadığının hatırlanması, tıpkı yatsı namazının kılınmadığının hatırlanması gibi sabah namazının sıhhatine mâni olur. Abdestte başın dörtte birinin meshedilmesi de böyledir. Bu anlamdaki fiiller kat'î delille sabit olmadığı için bunu inkâr eden kişi tekfir edilmez, aksine bu fiillerin hükmünün sabit olduğu âhad haberleri hafife alırsa fâsık sayılır, yani dalalette olduğuna ve fâsık olduğuna hükmedilir. Çünkü haber-i vâhid ve kıyası reddetmek bidattir. Fakat haber-i vâhidi te'vil ederek reddeden kimsenin fâsık ve dalalette olduğuna hükmedilmez. Çünkü te'vil ihtimalinin bulunduğu yerde te'vil yapmak, selefin benimsediği bir yoldur.

Diğer yandan meşru kılınmasından gözetilen maksat, sırf yapılmasıyla hâsıl oluyorsa bu, *farz-ı kifâye*dir. Mesela cihad böyledir. Cihaddan maksat, düşmanlarının zelil kılınması suretiyle Allah'ın adının yüceltilmesidir.

Farz-ı kifâyenin sonucu, herkese yani muhataplardan her birine gerekli olup bir kısmının yapmasıyla düşmesidir. Çünkü mükelleflerin tamamı terk ettiğinde hepsi günahkâr olur. Şayet mükelleflerden her birine gerekli olmasaydı, terk etmeleri sebebiyle hepsi günahkâr olmazdı.

فإنّ جهة المشروعية التي هي مبنَى التقسيم إلى الأقسام المذكورة وإن وجدت في الرخصة، لكنّها ليست أوّلًا وبالذات كما في العزيمة؛ بل المعتبر فيها بالذات جهةُ الخِفّة المبنيّة على العذر، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

## [الأول: الفرض وحكمه]

٥ وإذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الأقسام (فالفرض لازمٌ علمًا وعملًا) أي: يلزم اعتقاد حقّيته والعمل بموجَبه لثبوته بدليل قطعي، (فيكفر منكرُه)[١] بالقول أو الاعتقاد (و) يكفر (مستخِفُّه) أيضًا؛ لأنّ الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر؛ لأنه دليل الإنكار، (ويُفسَّق تاركُه بلا عذر) كالإكراه والنسيان.

(وقد يُطلق) الفرض (على ما) لم يثبت بدليل قطعي؛ بل على ما (يفوت ١٠ الجوازُ بفوته) ويسمّى «فرضًا عمليًّا» كالوتر عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتّى يمنع تذكّرُه صحّة الفجر كتذكّر العشاء وكمقدار الربع في مسح الرأس، فإذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكرُه؛ بل يُفسَّق) أي: يحكم بكونه ضالًّا فاسقًا (إن استخفّ بأخبار الآحاد)؛ لأنّ ردّ خبر الواحد والقياس بدعةٌ، (لا إن كان مؤوّلًا) فإنه لا يفسّق ولا يضلّل؛ لأنّ التأويل في مظانّه من سيرة السلف.

١٥ (ثمّ إن حصل المقصود من شرعيته بمجرّد حصوله ففرضُ كفايةٍ) كالجهاد المقصود منه إعلاءُ كلمة الله تعالى بإذلال أعدائه.

(وحكمه: اللزوم على كلٍّ) أي: على كل واحد من المخاطبين (وسقوطُه بفعل البعض)؛ لأنّ الجميع إذا تركوا أثموا، فلو لم يكن اللزوم على كلٍّ لَمَا أثموا بالترك.

---

١ وفي المرقاة: «جاحده» بدل «منكره».

*Denirse ki*, hükmün kalkması nesihtir, Hz. Peygamber'den sonra da nesih yoktur.

*Deriz ki*, hükmün mutlak olarak kalkması, nesih değildir. Aksine sonra gelen şer'î bir delille kalkması nesihtir. Bu ise şartının ortadan kalkmasından dolayı aklî bir yol ile kalkmasıdır ki, bu şart da maksadın kaybolmasıdır.

*Denildi ki*, farz-ı kifâye mükelleflerden bazılarına vâciptir. Çünkü mükelleflerin tamamına vâcip olsa bir kısmının yapmasıyla düşmezdi.

*Deriz ki*, bir kısmının yapmasıyla diğerlerinden farzın düşmemesinin gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu nasıl kabul edilebilir ki! Nitekim asıl borçlunun zimmetindeki borç, kefilin ödemesiyle düşer. Kefalette olduğu gibi bir şeyi düşürmenin yollarının farklı oluşu, gerçekte düşen şeyin aynı şey olmasına aykırı değildir.

Mükelleflerin her biri açısından meşru kılınmasından gözetilen maksat, ancak her birinin yapmasıyla hâsıl oluyorsa bu, *farz-ı ayın*dır. Mesela namazda Allah dışındakilerden yüz çevirip ona yönelerek nefs-i emmâreyi kahretmek suretiyle yaratıcıya boyun eğme melekesinin elde edilmesi böyledir.

Farz-ı aynın sonucu ise kendisine farz kılınan kimseye, kesin olarak gerekli olmasıdır ki, başkasının edâ etmesiyle mükellefin zimmeti borçtan arınmaz.

Keffâret seçeneklerinde olduğu gibi bazen iki veya daha fazla fiilden birisi mübhem olarak farz kılınır. Bu durumda bize göre, bu fiillerden belirsiz olarak bir tanesi vâciptir.

Bunun açıklaması şöyledir: Bu seçeneklerin dışına çıkmayan mefhûmu açısından bu seçeneklerden biri bellidir. Seçenek olmaya uygun olan fiillerin birden fazla olması açısından mübhem ve muhayyerdir. Seçeneklerden birinin vâcip olmasının anlamı, uygun olan bu birin kendisi cins olarak bir olsa da herhangi bir muayyenin zımnında yerine getirilmesinin vâcip olmasıdır. Muhayyer olmasının anlamı ise muayyen olan seçenekler arasında yerine getirilmesi konusundaki muhayyerliktir. Vâcip bellidir ve mükellef, belli olan bu vâcibi muayyen olarak yerine getirmekle yükümlüdür. Fakat belli olan vâcibin muayyen olarak yerine getirilmesi, mükellefin aralarında muhayyer bırakıldığı seçeneklere bağlıdır.

**فإن قيل**: رفع الحكم نسخ، ولا نسخ بعد النبي عليه السلام؛

**قلنا**: ليس رفع الحكم مطلقًا نسخًا؛ بل إذا كان بدليل شرعي متراخ، وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه، وهو فقد المقصود.

**وقيل**: يجب على البعض؛ لأنه لو وجب على الجميع لَمَا سقط بفعل البعض.

٥ **قلنا**: لا نسلّم اللزوم. كيف، وقد يسقط ما في ذمّة الأصيل بأداء الكفيل، والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي وحدةَ الساقط في الحقيقة كما في الكفالة.

(وإن لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل أحد إلّا بصدوره منه ففرضُ عينٍ) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الأمّارة بتكرار الإعراض عمّا عداه والتوجّه إليه في الصلاة.

١٠ (وحكمه: اللزوم على من فُرض عليه حتمًا) وقطعًا حتّى لا يبرأ ذمته بأداء غيره.

(وقد يفرض واحدٌ مبهمٌ من أمرين فصاعدًا كما في خصال الكفارة)، فإنّ الواجب عندنا أحدها مبهمًا.

**وتحقيقه**: أنّ الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعدّاها معلوم،

١٥ ومن حيث تعدّد ما صدق عليه مبهمٌ ومخيّرٌ فيه، ومعنى وجوبه وجوبُ تحصيله في ضمن معيّن مّا وإن كان نفسه واحدًا جنسيًّا، ومعنى تخييره التخييرُ في إيقاعه بين المعيّنات، وكان الواجب معلومًا كلّف بإيقاعه معيّنًا، لكن يتوقّف إيقاعه كذلك على خصوصيّات خيّر بينها.

### 1.1.2. Vâcip ve Sonucu

**Vâcip** ise sadece amelen bağlayıcıdır yani ilmen bağlayıcı değildir. Bu yüzden vâcip, kaçması halinde cevazın kaçması dışında amelî farz gibidir. Çünkü bu konuda vâcip, amelî farz gibi değildir. Aksine inkâr edenin tekfir olunmaması konusunda amelî farz gibidir. Bilakis vâcibi inkâr eden âhad haberleri te'vil etmeyerek hafife almak suretiyle inkâr ederse fâsık olduğuna hükmedilir.

*Vâcip* terimi bazen farz için de kullanılır. Bu durumda ister kat'î delille sabit olsun ister zannî delille sabit olsun fiilin yapılmasının terk edilmesine ağır basması anlamında olmak üzere vâcip terimi, farz ve vâcipten daha genel bir anlama sahip olur. Mesela "Namaz vâciptir.", "Zekât vâciptir." ve benzeri sözlerdeki kullanımlar böyledir.

Farz ve vâcipten her birini terk eden, asilere yönelik tehdite delâlet eden âyet ve hadislerden dolayı cezaya müstehak olur. Ancak Allah'ın lütuf ve keremiyle veya âsinin tevbe edip pişman olması sebebiyle Allah'ın bağışlaması, bundan müstesnadır. Çünkü Allah'ın affedebileceğine ve tevbesi sebebiyle kulu bağışlayacağına dair naslar mevcuttur. Diğer yandan farz ve vâcipten her biri, Allah'a ait bir haktır. Dolayısıyla Allah'ın âsi kulu bağışlaması mümkündür. Mu'tezileye göre ise âsi kul tevbe etmedikçe Allah'ın affetmesi ve bağışlaması söz konusu olmaz. Bu, onlara göre sevap ve cezanın Allah'a vâcip olması meselesidir.

### 1.1.3. Sünnet: Kısımları ve Sonuçları

**Sünnet**, iki kısımdır:

*Birincisi*, *sünnet-i hüdâ*dır yani dinin tamamlayıcısı olan sünnettir. Bu sünneti terk eden, *isâet* etmiş olur ve kınanmayı hak eder. Mesela bayram namazı, ezan ve kâmet, cemâatle namaz ve revâtib sünnetler böyledir. Bu yüzden şayet bir topluluk veya bir belde halkı bunları terk edecek olsa itâb olunur ve terk etme konusunda ısrar ederlerse onlarla savaşılır. Muhammed'in Ezân Bölümünde "Terk edilmesi hakkında bazen *mekruh*, bazen de *isâet* etmiş olur." diye ifade ettiği sünnet, işte bu sünnettir.

## [الثاني: الواجب وحكمه]

(والواجب لا يلزم إلّا عملًا) أي: لا علمًا (فهو كالفرض العملي إلّا في الفوت) أي: فوت الجواز بفوته، فإنّ الواجب ليس مثلَه في ذلك؛ بل في أنّ جاحده لا يكفر؛ بل يفسّق إن لم يكن مؤوِّلًا وقد استخفّ بأخبار الآحاد.

٥ (وقد يطلق) لفظ «الواجب» (على الفرض أيضًا) فيكون أعمّ من الفرض والواجب بمعنى أن يكون إيتاؤه راجحًا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي أو ظني كقولهم «الصلاة واجبة» و«الزكاة واجبة» ونحو ذلك.

(وتاركُ كلٍّ) من الفرض والواجب (يستحقّ العقابَ) للآيات والأحاديث الدالة على وعيد العصاة إلّا أن يعفو الله تعالى بفضله وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه ١٠ للنصوص الدالة على العفو والمغفرة؛ ولأنه حقّ الله تعالى، فيجوز له العفو، وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة، وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم.

## [الثالث: السنة وأقسامها وأحكامها]

(والسنة نوعان):

١٥ **الأوّل:** (سنة الهدى) أي: مكمل للدين، (وتاركها) مسيءٌ (يستحقّ اللوم) كصلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب، ولذا لو تركها قوم عُوتِبوا أو أهلُ بلدة وأصرّوا قُوتِلوا، وهي التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الأذان تارةً «يُكره» وأخرى «أساء».

*İkincisi*, *sünnet-i zevâid*dir. Bu sünneti terk eden ise kınanmayı hak etmez. Mesela Hz. Peygamber'in namazın rükünlerini uzun tutması, giyim ve kuşamında beyaz elbiseyi tercih etmesi, oturuş ve kalkışı konusundaki tavırları böyledir. Muhammed'in Ezân Bölümünde ve başka yerlerde "Terk edilmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*)." diye ifade ettiği sünnet de işte bu sünnettir.

Mutlak olarak kullanıldığında sünnet, yani "Şöyle yapılması sünnettir." denilmek suretiyle ifade edilen sünnet, Şâfiî'nin aksine bize göre, mutlak anlamda anlaşılır. Yani mutlak anlamda sünnet, hem Hz. Peygamber'in hem de onun dışındakilerin sünnetini içine alır. Şâfiî'ye göre ise mutlak anlamda sünnet, Hz. Peygamber'in sünnetine özeldir.

Sünnet, bazen sünnetle sabit olan hüküm için de kullanılır. Mesela Ebû Hanîfe'den rivayet edilen "Vitir sünnettir." sözü bu anlamdadır. Arapların "Biri farz, diğeri sünnet iki bayram bir araya geldi." sözleri de bu anlamdadır. Yani sünnetle vâcip demektir.

### 1.1.4. Nâfile ve Sonucu

**Nâfile**yi yapan, yapmasından dolayı sevab kazanır, sevabı hak eder, terk eden ise kötü bir iş yapmış (*isâet* etmiş) olmaz.

Nâfilenin bu şekilde açıklanmasına yolcunun oruç tutması ve namazın kırâatında üç âyet üzerine yapılan ziyade gerekçe gösterilerek itiraz edilmiştir. Şöyle ki, bunlardan her biri, farz olarak gerçekleşmekte ve terk eden de kınanmamaktadır.

Birinciye şöyle *cevap* verilmiştir: Terk ile kastedilen, mutlak anlamdaki terktir.

İkinciye de şöyle cevap verilmiştir: Kırâatteki bu fazlalık, gerçekleşmeden önce nâfile idi. Gerçekleştikten sonra ise farza dönüşmüştür. Çünkü bu fazlalık da "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*" (Müzzemmil, 73/20) âyetindeki hükmün kapsamına girmektedir. Bu durumda bu fazlalık, başlandıktan sonra farza dönüşen nâfile gibi olur. Öyle ki, nâfileye başlayan kişi, bunu bozacak olsa ileride geleceği üzere kazâ etmesi gerekir ve başladığı bir ibadeti terk etmesinden dolayı cezayı hak eder.

Nâfile, mertebe bakımından sünen-i zevâidin altındadır. Çünkü nâfilenin aksine sünen-i zevâid, dinde izlenegelen bir yol olmuştur ve Hz. Peygamber'in siretidir.

(و) **الثاني**: (سنة الزوائد،[1] وتاركها لا يستحقّه) أي: اللوم كتطويل أركان الصلاة وسِيَرِه عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده، وهي التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الأذان[2] وغيرِه «لا بأس».

(ومطلقُها) أي: مطلق السنة بأن يقال «إنّ من السنة كذا» (مطلقٌ) عندنا أي: شامل لسنة النبي عليه السلام وسنة غيره (خلافًا للشافعي)، فإنها عنده مختصّة بسنة الرسول صلّى الله عليه وسلّم.

(وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما وري عن أبي حنيفة «أنّ الوتر سنة»، وعليه يحمل قولهم «عيدان اجتمعا، أحدُهما فرضٌ والآخرُ سنّةٌ» أي: واجب بالسنة.

## [الرابع: النفل وحكمه]

(والنفل يثاب فاعلُه) أي: يستحقّ الثواب (ولا يسيء تاركُه).

**أورد عليه** صومُ المسافر والزيادةُ على ثلاث آيات في قراءة الصلاة، فإنّ كلًّا منهما يقع فرضًا ولا يذمّ تاركه.

**وأجيب عن الأوّل**: بأنّ المراد الترك مطلقًا؛

**وعن الثاني**: بأنّ الزيادة قبل تحقّقها كانت نفلًا، فانقلبت فرضًا بعد تحقّقها لدخولها تحت قوله ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٧٣/٢٠] كالنافلة بعد الشروع تصير فرضًا، حتى لو أفسد[3] يجب القضاء ويعاقب على تركها، كما سيأتي.

(و) هو (دون) سنن (الزوائد) في المرتبة؛ لأنها صارت طريقةً مسلوكةً في الدين وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل.

---

[1] وفي المرقاة: «وزوائد» بدل «وسنة الزوائد».
[2] ف د: في كتاب الأول.
[3] وفي التلويح: أفسدها. انظر: ٢/٢٤٩.

Nâfile, kasıtlı olarak başlanılmakla bağlayıcı hale gelir. Öyle ki, nâfileyi tamamlamak vâcip olur ve başlayan kişi terk etmesinden dolayı cezaya müstehak olur. Çünkü Allah Teâlâ, "*Amellerinizi iptal etmeyin.*" (Muhammed, 47/33) buyurmaktadır. Başlanılan nâfileyi tamamlamamak ise edâ edilen amelin iptali anlamına gelir. Yine adı anılmak suretiyle Allah için olan nezredilmiş bir amel, vaad konumunda olup fiilen başlanılmak suretiyle Allah için olan amelden -ki, bu, edâsına başlanılan nâfiledir- daha aşağı bir konumdadır.

Diğer yandan başlanılan bir şeyi devam ettirmek ve butlandan korumak, ilkten başlamaktan daha kolaydır. İki şeyden ednâ olanı korumak için iki işten daha kuvvetli olanı vâcip olduğuna göre, iki şeyden daha kuvvetli olanı korumak için iki işten daha kolay olanın vâcip olması evlâdır. Burada iki işten daha kuvvetli olanla kastedilen fiile başlamaktır, iki şeyden ednâ olanla kastedilen adı anılmak suretiyle Allah için nezredilen ameldir, iki işten daha kolay olanla kastedilen, başlanılan fiilin devam ettirilmesidir; iki şeyden daha kuvvetli olanla kastedilen de fiilen başlanılan Allah için olan ameldir.

Musannifin *kasıtlı olarak* kaydını koyması, şöyle bir durumdan sakınmak içindir: Mükellef, kıldığı halde kılmadığını zannederek vakit namazına başladığında bu namaz, meşrû bir nâfile olur ve mükellefin bunu tamamlaması vâcip değildir. Çünkü buna kasıtlı olarak başlamamıştır.

### 1.1.5. Haram ve Kısımları

**Haram**, cezalandırılmayı gerektirir. Yani haramı işleyen kişi, bu fiilinden dolayı cezaya müstehak olur.

Şarap, domuz ve meyte gibi haramlığın kaynağı, haram kılınan şeyin kendisi ise *haram liaynihî*dir, başkasının malını yemek gibi haramlığın kaynağı, haram kılınanın dışında bir şey ise *haram ligayrihî*dir.

İkisi arasındaki fark şudur: *Birincisinde* yasaklayıcı nas, haram kılınan şeyin kendisiyle ilgili olup mahalli, fiili kabule elverişli olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla fiilin yokluğu, mahallinin yokluğu sebebiyledir. Bu tıpkı suyun dökülmesinin, suyu içmeye mahal olmaktan çıkarması gibidir. Burada haram kılınan şeyin fiile mahal olmaktan çıkması, mahallin zikredilip hâllin kastedilmesi ya da muzafın hazfedilmesi türünden bir şey değildir. *İkincisinde* ise haramlık fiille ilgili olup mahal fiili kabule elverişlidir. Bu tıpkı var olan suyun içilmesinin yasaklanması gibidir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklama, "Hakikat ve Mecaz" konusunda daha önce geçmişti.

(ويلزم) النفل (بالشروع) فيه (قصدًا) حتى يجب المضيُّ فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد، ٣٣/٤٧]، وفي عدم الإتمام إبطال المؤدّى؛ ولأنّ المنذور قد صار لله تعالى تسميةً بمنزلة الوعد، فيكون أدنى حالًا ممّا صار لله تعالى فعلًا، وهو المؤدَّى.

٥ ثم إبقاء الشيء[1] وصيانتُه عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده، وإذا وجب أقوى الأمرين -وهو ابتداء الفعل- لصيانة أدنى الشيئين[2] -وهو ما صار لله تعالى تسميةً- فلأَنْ يجب أسهل الأمرين -وهو إبقاء الفعل- لصيانة أقوى الشيئين[3] -وهو ما صار لله تعالى فعلًا- أولى.

وإنما قال «قصدًا» احترازًا عما إذا شرع في الصلاة الوقتية ظانًّا أنه لم يصلّها وقد ١٠ صلّاها، فيكون نفلًا مشروعًا فيه، ولا يجب إتمامها؛ لأنه لم يشرع فيها قصدًا.

## [الخامس: الحرام وأقسامه]

(**والحرام يستوجب**[4] العقابَ) أي: يستحقّ فاعله العقاب على فعله.

(وهو) أي: الحرام (**إمّا لعينه إن كان منشأ الحرمة عينَه**) كالخمر والخنزير والميتة، (**أو لغيره إن كان**) منشأ الحرمة (غيرَه) أي: غير ذلك الحرام كأكل مال الغير.

١٥ والفرق بينهما أنّ النصّ تعلّق في الأوّل بعينه فأخرج المحلَّ عن قبول الفعل، فعدمُه لعدم محلّه كصبّ الماء، وليس ذلك من قبيل إطلاق المحلّ على الحالّ أو حذف المضاف، وفي الثاني يلاقي الحرمة الفعلَ، والمحلُّ قابل له كالمنع عن الشرب. وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز.

---

١ جميع النسخ: إبطال الشيء. والمثبت من التلويح، انظر: ٢٥١/٢.
٢ جميع النسخ: أدنى السببين. والمثبت من التلويح، انظر: ٢٥١/٢.
٣ جميع النسخ: أقوى السببين. والمثبت من التلويح، انظر: ٢٥١/٢.
٤ وفي المرقاة: «ما يوجب» بدل «يستوجب».

### 1.1.6. Mekruh ve Kısımları

**Mekruh** iki kısımdır: *Birincisi*, *tenzîhen mekruh* olup bu, helale daha yakındır. *İkincisi* ise *tahrîmen mekruh* olup bu da harama daha yakındır. İkisi arasında iki açıdan fark vardır:

5 *Birinci fark*, her ikisinde de yapan cezalandırılmamakla birlikte tahrîmen mekruhu yapan, tenzîhen mekruhu yapandan daha fazla itâba maruz kalır.

*İkinci fark*, cehennem azabı söz konusu olmamakla birlikte tahrîmen mekruhta şefaatten mahrum olma gibi bir sakınca söz konusudur. Çünkü 10 Hz. Peygamber, "*Kim benim sünnetimi terk ederse, şefaatim ona ulaşmaz.*" buyurmuştur.

*Dersen ki*, Hz. Peygamber'in bu sözüyle "*Benim şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.*" sözü nasıl uzlaştırılır?

*Derim ki*, birinci hadiste nefyedilen şey, şefaatin hak edilmesidir. İkinci 15 hadisle ispat edilen şey de şefaatin hakikatidir. Zira bir kimsenin kusuru sebebiyle şefaatten mahrum olmayı hak etmesi, Hz. Peygamber'in de çok şefkatli olmasından dolayı âsi olan ümmetine şefaat etmesi mümkündür. Allah'ım, bizi onun şefaatinden mahrum olanlardan eyleme!

Bu yani tahrîmen mekruh Muhammed'e göre haramdır. Yani ona göre 20 haram ve tahrîmen mekruhun hükmü, aynı olup bu da terk edilmesi vâcip olan bir şeyden dolayı cezanın hak edilmesidir. Fakat bu, kat'î bir delille sabit değil, aksine zannî bir delil ile sabittir. Dolayısıyla ona göre tıpkı haramın farza karşılık gelmesi gibi tahrîmen mekruh da vâcibe karşılık gelir.

### 1.2. Ruhsat, Türleri ve Sonuçları

25 Uhrevi maksatların öncelikli olduğu kısmın ikincisi ise ruhsattır. Ruhsat, özre bağlı olarak ikincil olarak konulmuş hükümlerdir. Ruhsat dört türdür. Bunlardan ikisi hakikî anlamda ruhsattır. Fakat bu ikisinden biri, ruhsat olmaya diğerinden daha uygundur. Dört türden ikisi de mecazî anlamda ruhsattır. Yani bu son iki türe ruhsat denilmesi, mecazendir. Fakat 30 bu ikisinden biri, diğerine göre tam anlamıyla mecazen ruhsattır. Yani bu tür ruhsat, ruhsatın hakiketine diğerinden daha uzaktır.

## [السادس: المكروه وأقسامه]

(**والمكروه**) نوعان. الأوّل: (**تنزيهيٌّ**) وهو (إلى الحلّ أقرب، و) النوع الثاني: (**تحريميٌّ**) وهو (إلى الحرمة أقرب)، والفرق بينهما من وجهين:

**الأوّل**: أنهما بعد أن لا يعاقب فاعلُهما يعاتب بالثاني أكثر من الأوّل.

٥ **والثاني**: أن يتعلّق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ تَرَكَ[١] سُنَّتِي لَمْ تَنَلْهُ شَفَاعَتِي}.

**فإن قلت**: كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام {شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي}؛

**قلت**: المنفيّ بالأوّل استحقاق الشفاعة، والمثبَت بالثاني حقيقتها؛ إذ من الجائز ١٠ أن يستحقّ أحدٌ بسبب تقصيره الحرمانَ عن الشفاعة ويشفعه الرسول صلّى الله عليه وسلّم بسبب كمال شفقته لأمته العصاة. اللهمّ لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته.

(وهذا) أي: المكروه التحريمي (حرام عند محمد رحمه الله تعالى) أي: حكمهما واحد، وهو استحقاق العقاب على الترك، (لكن) لا بدليل قطعي؛ بل (بظني، فيقابل الواجبَ) كما يقابل الحرامُ الفرضَ.

## ١٥ [النوع الثاني: الرخصة وأنواعها وأحكامها]

(و) **القسم** (**الثاني: رخصة**، وهي ما شُرع ثانيًا مبنيًّا على العذر، وهي) أنواع (أربعة: نوعان من الحقيقة) أي: رخصة حقيقة، لكن (أحدهما أحقُّ بكونه رخصة من الآخر، ونوعان من المجاز) أي: يطلق عليهما اسم «الرخصة» مجازًا، لكن (أحدهما أتمُّ في المجازية) أي: أبعد من حقيقة الرخصة (من الآخر).

---

١ د - ترك.

Ruhsatın bu şekilde taksim edilmesinin mantığı şudur: Şayet ruhsat, azimetin sebebi mevcut olduğu halde hâsıl olmuş ise hakikattir, aksi takdirde mecazdır. Hakikî anlamdaki ruhsat, sebebin hükmünün sonraya kalmamasıyla (yani sebebin hükmünün bulunmasıyla) birlikte mevcut ise daha kuvvetli bir ruhsattır. Aksi takdirde hakikî anlamdaki diğer ruhsat olur. Mecazî anlamdaki ruhsata gelince bunun, hakikat anlamındaki ruhsatın bulunduğu mahallin dışındakilere nazaran ruhsatın hakiketine bir benzerliği bulunmayıp aksine nesih söz konusu ise tam anlamıyla mecazen ruhsattır, aksi takdirde diğer mecazî ruhsat olur.

**Birincisi**, haramlık sebebinin ve haramlık hükmünün bulunmasına rağmen yapılması mübah kılınan ruhsattır.

*Denirse ki*, bu durumda bir şeyde haramlık ve mübahlık şeklinde iki zıddın bir araya gelmesi gibi bir sonuç doğar.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir. Burada fiilin mübah kılınmasının anlamı, ahirette muahezenin terk edilmesi suretiyle mübah muamelesi yapılmasıdır. Ahirette muahezenin terk edilmesi ise affın mümkün olması sebebiyle haramlık hükmünün düşmesini gerektirmez.

Mesela mükrehin, kalbi imanla dolu olduğu halde diliyle küfür kelimesini söylemesi böyledir. Mükrehin Ramazan ayında oruç bozması, ihram yasaklarını çiğnemesi, başkasının malını telef etmesi ve başkasının malını göstermek gibi diğer dokunulması haram kılınmış hakları çiğnemesi de böyledir. Yine canı için korkan birisinin emr-i bi'l-marufu terk etmesi ve muztar durumda olan birisinin başkasının malını alıp yemesi de böyledir.

Bu ruhsatın sonucu, azimeti tercih etmesi sebebiyle öldürülürse ecir kazanmasıdır.

Ruhsat hükmünün alınmasının nedeni şudur: Bu durumda başkasının hakkı, ancak şeklen ortadan kalkmaktadır. Çünkü ikrah sebebiyle inkâr etme durumunda tasdik, orucu bozmada kazâ, ihram yasaklarını çiğnemede ceza, başkasının malını telef etmede tazmin, emr-i bi'l-marufu terk etmede kalben karşı çıkma anlam olarak mevcuttur. Kulun kendisinin hakkı ise bünyenin tahrip edilmesiyle hem şeklen, ruhun bedenden çıkmasıyla hem de mânen ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla mükrehin kendi hakkına öncelik verme hakkı vardır.

**وجه الضبط**: أنّ الرخصة إن حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة؛ وإلّا فمجاز. والحقيقة إن كانت مع عدم تراخي حكم السبب فأحقّ بكونه رخصة؛ وإلّا فغيره. والمجاز إن لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر إلى غير محلّها؛ بل كان نسخًا فأتمّ في المجازية؛ وإلّا فغيره.

٥ (**أمّا الأوّل**: فما استبيح مع قيام المحرِّم والحرمةِ).

**فإن قيل**: يلزم منه اجتماع الضدّين، وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد؛

**أجيب**: بأنّ معنى الاستباحة ههنا أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة، وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو.

(كإجراء المكرَه كلمةَ الكفر على اللسان وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان) وكإفطار ١٠ المكرَه في رمضان وجنايتِه على الإحرام وعلى إتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرّمة كالدلالة على مال غيره، وكما في ترك الخائف على نفسه الأمرَ بالمعروف، وكما في تناول مال الغير مضطرًّا.

(**وحكمه**: أن يُؤجَر إن قُتل بأخذ العزيمة).

**أمّا الترخّص**: فلأنّ **حقَّ الغير** لا يفوت إلّا صورةً لبقاء التصديقِ معنًى في ١٥ الكفر إكراهًا والقضاءِ في الصوم والجزاءِ في الإحرام والضمانِ في مال الغير والإنكارِ بالقلب في ترك الأمر بالمعروف، **وحقُّ نفسه** يفوت صورةً لخراب البنية، ومعنًى بزهوق الروح، فله أن يقدِّم حقَّه.

Mükrehin öldürülmesi durumunda ecir kazanmasının nedeni ise şudur: Bu durumda kul, Allah hakkını ayakta tutmak için dini uğrunda canını Allah rızası için feda etmiştir ki, bu meşrudur. Bu, tıpkı düşmana karşı zafer kazanmak arzusuyla veya onları yaralamak ve zarar vermek ya da müslümanları düşmana karşı savaşmaya teşvik etmek için cihad etmek gibidir. Nitekim birden fazla sahâbî bunu yapmış ve Hz. Peygamber de onların bu davranışını yadırgamamış, aksine onları şehâdetle müjdelemiştir. Fakat cihad eden kişi, bu maksatlardan biri olmaksızın öldürüleceğini bilirse, bu durumda kendisini feda etmesi câiz olmaz. Şayet bu şekilde öldürülürse sevap kazanmış olmaz. Çünkü canını, dini yüceltme gibi bir maksat olmaksızın boş yere yitirmiştir. Kişinin emr-i bi'l-marufu yerine getirmek için canını feda etmesinde ise zâhiren fâsıklar güruhunun dağıtılması söz konusudur. Çünkü fâsıkların müslüman olmaları, açığa vurmasalar da onun ölümü sebebiyle kalplerinde bir etkiye sebep olur.

**İkincisi**, hükmünün yani edâsının vücûbunun sonraya kaldığı azimet hükmünü gerektiren ve ruhsat hükmünü haram kılan sebebin bulunmasına rağmen yapılması mübah kılınandır. Bu kısmın aşağıda gelecek olan hükmü konusunda söylenene aykırı olacağı için burada *mübah sayılandır* ifadesiyle iki tarafın yani azimet ve ruhsatın eşit olması anlamı değil, mutlak anlamda izin kastedilmektedir.

*Denirse ki*, haram kılan sebep her iki kısımda da mevcuttur. Böyle olduğu halde nasıl oluyor da haram kılan bu sebep, ikincide değil de birincide haramlık hükmünün ebedi olmasını gerektiriyor?

*Deriz ki*, şer'î illetler, birtakım emâreler olup hükmün bu emârelerden sonraya kalması câizdir. Nitekim hükmün ertelenmesi konusunda nas mevcut olup[1] imanı vâcip kılan delillerin aksine bu ikinci kısımda hükmün, şer'î illetlerden sonraya kalması ihtimal dâhilindedir. İmanı vâcip kılan deliller ise aklî kesin deliller olup bu tür delillerde aklen ve şer'an hükmün sonraya kalması düşünülemez. Bu yüzden bu tür delillerle sabit olan haramlık (inkârın haram olması), delillerinin mevcut olmasıyla mevcut olur ve delillerinin devamıyla da devamlılık arzeder.

1 Söz konusu nas, Ramazan orucunun kazasına ruhsat veren "*Tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde oruç tutsun.*" (Bakara, 2/185) âyetidir.

**وأمّا الأجر** إن قتل: فلأنه بذل نفسه حسبةً في دينه لإقامة حقّه، وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الأعداء أو النِّكايةِ والإضرارِ عليهم أو إغراءِ المسلمين عليهم، وقد فعله غير واحد من الصحابة، ولم ينكره الرسول عليهم؛ بل بشّر بعضهم بالشهادة. أمّا إذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه ٥ الإقدامُ، ولو قُتِل لا يكون مثابًا؛ لأنه ألقى نفسَه في المهلكة من غير إعزاز للدين، وفي بذل النفس إقامةً للمعروف تفريقُ جمع الفسقة ظاهرًا، فإنّ إسلامهم يدعو إلى أن ينكأ في قلوبهم وإن لم يُظهِروه.

(**وأمّا الثاني: فما استبيح مع قيام سببٍ**) للعزيمة ومحرِّمٍ للرخصة (تَرَاخَى حكمُه)، المراد بـ«الاستباحة» ههنا مطلق الإذن، لا بمعنى تساوي الطرفيْن لينافي ١٠ حكمَه الآتي.

**فإن قيل**: المحرِّم قائم في القسمين جميعًا، فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الأوّل دون الثاني؛

**قلنا**: العلل الشرعية أماراتٌ جاز تراخي الحكم عنها، وقد ورد النصّ[1] بذلك، فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الإيمان، فإنها عقلية قطعية لا يتصوّر فيها التراخي ١٥ عقلًا ولا شرعًا، فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها.

---

١ وهو قوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة، ١٨٥/٢].

Mesela yolcunun iftar etmesi böyledir. Çünkü orucu vâcip kılan ve iftarı haram kılan sebep mevcut olup bu da Ramazan ayına yetişme ve âm bir hitabın yönelmiş olmasıdır. Zira Allah Teâlâ'nın "*Sizden her kim o aya şahit olursa o ayı oruçlu geçirsin.*" (Bakara, 2/185) sözü umumî olup aya şahit olmaktan maksat da Ramazan ayına yetişmedir. Bu yüzden şayet yolcu, orucu tutacak olursa, tuttuğu bu oruç farz olan oruç olur. Diğer yandan buradaki hüküm, orucun vâcipliği olup bu hüküm, "*Kim hasta veya yolculukta olursa diğer günlerde tutsun.*" (Bakara, 2/185) sözünden dolayı sonraya kalmıştır.

Bu ruhsatın sonucu, sebebinin bulunmasından dolayı bize göre azimetin evlâ olmasıdır. Diğer yandan ruhsat, kolaylık sağlaması için meşru kılınmıştır ki, bu kolaylık azimetin alınmasında da vardır. Buna göre azimetin alınması, azimete has olan sevaba ulaştırır ve ruhsata has olan kolaylığı da içerir. Dolayısıyla azimetin alınması evlâdır. Ancak oruçta olduğu gibi azimetin alınmasının, kişiyi zayıflatması bundan müstesnadır. Bu durumda orucu bozmak evlâ olur. Öyle ki, kişi, ruhsatı kullanmayıp sabretse ve ölse, azimetten beklenen maksat -bu Allah hakkıdır- gerçekleşmeksizin kendi eliyle kendisini öldürmüş olması sebebiyle günahkâr olur. Orucu bozmaya zorlanan mükreh mukim kişinin durumu bundan farklıdır. Şöyle ki, ikrah altında oruç bozmaya zorlanan kişi sabreder ve öldürülürse kendisinin katili olmaz. Çünkü bu durumda öldürme, zâlim mükrihten sadır olur. Sabır gösteren mükreh ise ibadete devam etmekte olup taat üzeredir. Dolayısıyla bu davranışından dolayı ecir kazanır.

Birinci kısım, ruhsat olmaya ikinci kısımdan daha uygundur. Çünkü bu ikinci kısımda orucun vâcip olmasının sebebi mevcuttur. Fakat nassın bulunmasından dolayı bu sebebin hükmü sonraya ertelenmiştir. Dolayısıyla yolcu hakkında iftarın aslî bir hüküm olma şüphesi mevcuttur. Birinci kısımda ise durum farklıdır. Çünkü birinci kısımda haramlık şeklindeki aslî hüküm, haram kılan sebeple mevcut olup bu kısımda kesinlikle küfrün (inkâr) aslî bir hüküm olması şüphesi söz konusu değildir. Dolayısıyla da birinci kısım, ruhsat olmaya ikinci kısımdan daha uygundur.

**Üçüncüsü**, bizden kaldırılan ağır yükümlülüklerdir. Bu kısım mecazen ruhsattır ve tam anlamıyla mecazen ruhsat olup hakikî anlamda ruhsat olmaya diğer kısımdan daha uzaktır. Yani bunlar, yükümlülük olarak bizden kaldırılmış olup bizim hakkımızda meşru kılınmamıştır. إِصْر kelimesinin anlamı, sahibini bağlayan yani haraket etmekten alıkoyan ağır yük olup öncekilerin şeriatlerindeki yükümlülüklerin ağırlığından ve zorluğundan mesel olarak kullanılmıştır.

(كإفطار المسافر). فإنّ **السببَ** الموجِب للصوم والمحرِّم للإفطار -وهو شهودُ الشهر وتوجّهُ الخطاب العامّ- قائمٌ[1] لعموم قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة، ٢/١٨٥] أي: حضر؛ ولذا لو أدّى كان فرضًا، **والحكمَ** وجوبُ الصوم وقد تراخى لقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة، ٢/١٨٥].

٥ (وحكمه: أنّ[2] العزيمة أولى) عندنا لقيام سبب العزيمة؛ ولأنّ الرخصة إنما شرعت لليسر، وهو حاصل في العزيمة أيضًا، فالأخذ بالعزيمة موصِلٌ إلى ثواب مختصّ بالعزيمة ومتضمِّن ليسر[3] يختصّ بالرخصة، فالأخذ بها أولى؛ (إلّا أن تضعِّفه) العزيمة كالصوم، فيكون الفطر أولى حتى لو صبر فمات كان آثمًا لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود، وهو حقّ الله تعالى بخلاف المقيم المكرَه ١٠ على الإفطار حتى قُتل، فإنه ليس قاتلَ نفسه؛ لأنّ القتل صدر من المكرِه الظالم، والمكرَه في الصبر مستديمٌ للعبادة مستقيمٌ على الطاعة فيؤجر.

وإنما كان الأوّل أحقَّ بكونه رخصة من هذا؛ لأنّ في هذا وُجِد سبب الصوم، لكن تراخى حكمه بالنصّ، فكان في الإفطار شبهة كونه حكمًا أصليًّا في حقّ المسافر بخلاف الأوّل، فإنّ الحكم الأصلي الذي هو الحرمة قائمٌ فيه مع المحرِّم، ١٥ وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكمًا أصليًّا أصلًا،[4] فيكون الأوّل أحقَّ بكونه رخصة من الثاني.

(وأمّا الثالث) الذي هو رخصة مجازًا، وهو أتمّ في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (فما وُضع عنّا) أي: ارتفع ولم يشرع علينا (من الإصْر) هو الثِقَل الذي يَأْصِرُ صاحبَه أي: يحبسه من الحِراك،[5] جُعِل مَثَلًا لثقل تكليفهم[6] وصعوبتِه

---

١ ف: القائم.
٢ ف + حكمه أنّ.
٣ ف: لليسر.
٤ ر - أصلًا.
٥ كذا ضبط المصنف في د. وفي الصحاح للجوهري: الحَراك بفتح الحاء.
٦ وفي التلويح: تكاليفهم، انظر: ٢/٢٥٧-٢٥٨.

Mesela tevbenin sahih olması için kişinin kendisini öldürmesi şart koşulmuştur. أَغْلَال kelimesi de aynı şekilde onların şeriatlarında mevcut olan meşakkatli hükümler için mesel olarak kullanılmıştır. Mesela kasten ve hata ile öldürmelerde (af ve sulhün geçerli olmayıp) muayyen olarak kısasın gerekli olması, günah işleyen organların kesilmesi, elbisede necasetin bulaştığı yerin kesilmesi ve benzeri önceki şeriatlarda olan ağır hükümler böyledir. Bizim dışımızdakilere vâcip olup bir genişlik ve hafifletme olarak bize vâcip kılınmaması açısından bu tür hükümler, ruhsata benzer ve bu yüzden ruhsat diye isimlendirilmiştir. Fakat bizim hakkımızda azimetin sebebi bulunmayıp ve hüküm de kesinlikle meşru olmadığı için bu kısım, hakikaten değil, mecazen ruhsat olmuştur.

**Dördüncüsü**, başka bir konuda bizim için meşru olmakla birlikte genel olarak bizden düşen hükümlerdir. Bu kısım da mecazen ruhsattır, fakat hakikaten ruhsat olmaya üçüncü kısımdan daha yakındır. Bununla kastedilen ümmetin bir kısmı için meşru olmasıyla birlikte bir kısmından düşmesidir. Bu kısma giren hükümler, düşmüş olması açısından mecazen ruhsattır. Bazılarımız için meşru olması açısından ise hakikî anlamda ruhsata benzer. Üçüncü kısımda ise durum bundan farklıdır. Çünkü üçüncü kısma giren hükümler, bizim hakkımızda kesinlikle meşru değildir. Dolayısıyla hakikaten ruhsat olmaya daha uzaktır.

* Mesela selem akdi böyledir. Zira selem akdi, bir alım-satım akdidir. Alım-satımda kural, akde konu olan malların akit meclisinde hazır bulunmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber, kişinin yanında olmayan malı satmasını yasaklamıştır. Bu, diğer alım-satımlar için de konulmuş bir hükümdür. Fakat malın hazır bulunması gerektiği şeklindeki bu hüküm, selem akdinde düşmüş olup selemde akde konu olan malın "şu mal" diye tayin edilmesinin meşruiyeti kalmamıştır.

* Iztırar halinde ve ikrah altında olan kimsenin şarap içmesi ve meyte yemesi de böyledir. Çünkü şarap ve meytenin içilmesinin ve yenilmesinin haram oluşu, hayatlarını kaybetme korkusundan dolayı bu iki kimse hakkında düşmüş olup bize göre bu durumlarda haramlık hükmü, meşru olarak kalmaz, ibâhaya dönüşür. Öyle ki, kişi, bunları yemez içmez de sabreder ölürse bu durumda bunların mübah olduğunu biliyorsa günahkâr olur. Çünkü bu durumda haramlığın kalktığında bir kapalılık söz konusudur. Dolayısıyla bu durumda bunların helal olduğunu bilmemesi sebebiyle kişi mazur sayılır. İmam İsbîcâbî,[1] böyle söylemiştir.

---

1 **İmam İsbîcâbî:** Alî b. Muhammed b. İsmâîl b. Alî b. Ahmed b. Muhammed b. İshâk (ö. 535). Şeyhülislâm es-Semerkandî el-İsbîcâbî diye meşhur olmuştur. Zamanında Maverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebini ondan daha bilen kimsenin bulunmadığı belirtilir. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *Şerhu'l-Mebsût* gibi eserleri vardır. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 212; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 124.

مثل اشتراط قتل النفس في صحّة التوبة (والأغلالِ) هي أيضًا مَثَلٌ لِمَا كانت في شرائعهم من الأشياء الشاقّة كتعيّن القصاص في العمد والخطأ وقطعِ الأعضاء الخاطئة وقطعِ موضع النجاسة ونحو ذلك ممّا كانت في الشرائع السالفة، فمن حيث إنها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعةً وتخفيفًا شابهت ٥ الرخصةَ، فسمّيت بها، لكن لمّا كان السبب معدومًا في حقّنا فالحكم غير مشروع أصلًا لم يكن حقيقة؛ بل مجازًا.

(وأمّا الرابع) الذي هو رخصة مجازًا، لكنّه أقرب إلى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنّا مع مشروعيته لنا في موضع آخر) المراد السقوط عن بعض الأمّة مع المشروعية لبعض آخر، فمن حيث إنه سقط كان مجازًا، ومن حيث إنه ١٠ مشروع لبعضنا كان شبيهًا بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث، فإنه ليس بمشروع في حقّنا أصلًا، فيكون أبعد عن الحقيقة.

* (كالسلم) فإنه بيع، والأصل في البيع أن يلاقي الأعيان {لِنَهْيِهِ عليه الصلاة والسلام عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ}، وهذا حكم مشروع في سائر البياعات، لكنّه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعًا أصلًا.

١٥ * (وكالخمر والميتة للمضطرّ والمكرَه)، فإنّ حرمة تناولهما ساقطة في حقّهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا، وتبدّلت بالإباحة حتى إذا صبر ومات أَثِمَ إن علم بالإباحة في هذه الحالة؛ لأنّ في انكشاف الحرمة خفاءً فيعذر بالجهل، كذا ذكره الإمام الإسبيجابي.[1]

[1] الإمام الإسبيجابي: هو علي بن محمد بن إسماعيل بن علي بن أحمد بن محمد بن إسحاق (ت. ٥٣٥هـ)، المعروف بشيخ الإسلام السمرقندي الإسبيجابي، ولم يكن بما وراء النهر في زمانه من يحفظ المذهب ويعرفه مثله، وله من المصنفات «شرح مختصر الطحاوي» و«شرح المبسوط». انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢١٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٢٤.

Haramlığın düşmesinin yönü konusunda şöyle denilmiştir:[1] "Bizim bu konudaki gerekçemiz "*Hâlbuki Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığınız müstesna, size haram kıldığı şeyleri açıklamıştır.*" (En'âm, 6/119) âyetinde belirtilen istisnadır. Müstesnanın hükmü, müstesna minhin hükmüne zıt olur. Buna göre istisna, müstesna için müstesna minh hakkında belirtilen haramlık hükmünün zıddı olan helalliği gerektirir."

*Derim ki*, bu izah tarzı tartışmaya açıktır. Çünkü bu, istisnanın mefhûmu olduğu kabul edilerek yapılmış bir izah olup daha önce geçtiği üzere istisnanın mefhûmunun olması bizim mezhebimize ait bir görüş değildir.

Dolayısıyla doğru olan, meselenin şöyle denilerek izah edilmesidir: İstisna ile kayıtlı olan söz, müstesnanın dışında kalandan ibarettir. Buna göre haramlık hükmü, ihtiyarın bulunduğu durumda sabit olur ki, bu durum, haramlık hükmünden önce mübahtı. Dolayısıyla ibaha hükmü, zaruret halinde daha önceki durum üzere kalmış olur.

*Denirse ki*, zaruret halinde küfür kelimesinin dille söylenmesinin istisna edilmesi, Allah Teâlâ'nın "*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse, kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan müstesna…*" (Nahl, 16/106) sözünden dolayı kesin olup bununla birlikte istisna burada dille inkârın mübah olduğuna delâlet etmemektedir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Buradaki istisna, yasaktan yapılan bir istisna değil, aksine Allah'ın gazabından yapılan bir istisnadır. Çünkü bu âyetin takdiri şöyledir: "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse işte Allah'ın gazabı bunların üzerinedir, ancak kalbi iman ile dolu olduğu halde inkâra zorlanan bu gazaptan müstesnadır." Bu takdire göre mübah sayılmasının mümkün olması sebebiyle istisna ile gazap ortadan kalmış olur ki, gazabın kalkmış olması, dille inkârın helalliğinin sabit olduğunu göstermez.

Bu konudaki diğer bir izah da şöyledir: Şarabın haram kılınması, kişinin aklını ve dinini korumak için, meytenin haram kılınması da kişinin bedenini pisliğin sirayet etmesinden korumak içindir. Kişinin ölmesi durumunda ise bir kısmının korunmasının bir anlamı kalmaz.

* Yolcunun namazı kısaltması da böyledir. Çünkü yolcunun namazı kısaltması, bize göre *ıskat ruhsatı*dır. Bu yüzden yolcunun sabah namazını tam kılması gibi öğle namazı niyetiyle öğle namazını tam kılması câiz değildir. Öğle namazını iki rekâtı öğle, iki rekâtı nâfile olmak niyetiyle tam kılması da mekruh (*isâet*) olup birinci oturuşu terk etmesi namazı fâsid kılar.

---

1 Bu değerlendirme *el-Muğnî* şarihi Kâânî'ye aittir.

**قيل**[1] في وجه سقوط الحرمة: «**لنا**: الاستثناء المذكور في قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام، ٦/١١٩]، وحكم المستثنى يضادّ حكم المستثنى منه، فيقتضي ثبوت ضدّ الحرمة المذكورة في المستثنى منه، وهو الحِلّ».

**أقول**: فيه بحث؛ لأنه قول بمفهوم الاستثناء، وهو ليس مذهبنا كما سبق.

٥ **فالصواب أن يقال**: الكلام المقيّد بالاستثناء يكون عبارة عمّا وراء المستثنى، فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم، فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه.

**فإن قيل**: استثناء إجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقّق لقوله تعالى ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل، ١٠ ١٦/١٠٦] مع أنه لم يدل على إباحته؛

**أجيب**: بأنه ليس استثناء من الحظر؛ بل هو استثناء من الغضب؛ إذ التقدير «من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضبٌ من الله إلّا من أُكره» فينتفي الغضب بالاستثناء، ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحلّ لجواز أن يكون مستباحًا.

**ووجه آخر**: وهو أنّ حرمة الخمرِ لصيانة عقله ودينه والميتةِ لصيانة بدنه عن ١٥ سراية الخبث، ولا صيانة للبعض عند فوت الكل.

* (وكقصر المسافر) فإنه رخصة إسقاطٍ عندنا، فإتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كإتمام الفجر، وبنية الظهر والنفل إساءةٌ. وترك القعدة الأولى مفسدٌ

---

١ القائل هو القاءاني شارح المغني.

Namazı kısaltmanın *ıskat ruhsatı* olması, şu rivayete dayanır: Ömer, Hz. Peygamber'e "Güvende olduğumuz halde hala namazları kısaltacak mıyız?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber "*Bu, Allah'ın size bağışladığı bir sadakadır, O'nun sadakasını kabul edin.*" buyurmuştur.

5 Hiçbir şekilde temlike ihtimali olmayan bir şeyi tasadduk etmek, itaat edilmesi gerekmeyen bir kimseden sadır olsa da mahza ıskattır, kişinin reddetmesiyle reddedilmiş olmaz. Mesela maktûlün velisi tarafından kısasın affedilmesi, hibe edilmesi, tasadduk edilmesi veya temlik edilmesi gibi ıskatlar böyledir. Kendisine itaat edilmesi gerekli olan birinden sadır olduğunda ise 10 tasaddukun, kişinin kabulüne bağlı olmaması, evleviyetle sabit olur. Çünkü mesela mirasta olduğu gibi Allah Teâlâ'nın temliki kabul edecek bir mahalde temlikte bulunması, hiçbir şekilde reddedilemez. Bizim mallar konusunda temlikte bulunmamızda ise durum bundan farklıdır. Dolayısıyla temliki kabul etmeyen bir konuda kuldan sadır olduğunda temlik reddedilemiyorsa 15 Allah'tan sadır olması halinde reddedilmemesi evleviyetle sabit olur. Diğer yandan muhayyer bırakma, ancak kul için bir kolaylık, fayda söz konusu olduğunda sabit olur. Namazın kasredilmesi veya tam olarak kılınmasında muhayyer bırakmada ise zaten kasretmenin kolaylık olarak belirginleşmiş olması sebebiyle bir kolaylık, fayda söz konusu değildir. Yemin keffaretinin, 20 hacda avlanmanın ve tıraş olmanın cezasının türlerinde ise farklı cinslerden oluşması sebebiyle durum farklıdır. Yolcunun oruç tutup tutmama ruhsatında da durum farklıdır. Çünkü yolcunun oruç tutmamasındaki kolaylık başka bir durumla çatışmaktadır. Zira yolculuğun meşakkati, müslümanlarla birlikte oruç tutmanın kolaylığıyla, mukim olmanın sağladığı kolaylık da Ramazan 25 dışında tek başına oruç tutmanın meşakkatiyle çatışmaktadır. Dolayısıyla asıl olması sebebiyle yolcunun oruç tutması, oruc tutmamasından evlâdır.

*Denirse ki*, daha meşakkatli olsa da namazın tam kılınmasının sevabı daha fazladır. Dolayısıyla bu açıdan kasretmek ile tam kılma arasında muhayyer olmayı ifade eder.

30 Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Farzın edâ edilmesiyle kazanılan sevap her iki durumda da eşittir.

* Mest giyenin meshetmesi, bu türden birer ruhsattır. Çünkü azimet hükmü olan ayağın yıkanması, mesh müddetinde bir ruhsat olarak düşer. Zira ayağın mest ile gizlenmiş olması, hadesin ayağa sirayet etmesine engel olur.

لما روي أنّ عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم «أنقصر الصلاةَ ونحن آمنون» فقال عليه السلام {إِنَّ هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ}.

والتصدّق بما لا يحتمل التمليك أصلًا وإن كان ممّن لا يلزم طاعته إسقاطٌ محضٌ لا يرتدّ بالردّ كعفو القصاص أو هبته أو تصدّقه أو تمليكه من الولي ونحو ذلك فممّن يلزم طاعته أولى بأن لا يتوقّف على القبول؛ **لأنّ** تمليك الله تعالى في محلّ يقبله لا يرتدّ مطلقًا كالإرث بخلاف تمليكنا في الأعيان ففي محلّ لا يقبله إذا لم يرتدّ من العبد فمن الله تعالى أولى؛ **ولأنّ** التخيير إنما يثبت للعبد إذا تضمّن رفقًا، ولا رفق في هذا التخيير لتعيّن القصر له بخلاف التخيير في أنواع الكفارة وجزاءِ الصيد والحلقِ لاختلاف أجناسها، وبخلاف رخصة الصوم، فإنّ اليسر متعارض؛ إذ مشقّة السفر معارضة بخفّة الشركة مع المسلمين، ورفقُ الإقامة بمشقّة الانفراد، فصار الصوم أولى لأصالته.

**فإن قيل**: إكمال الصلاة إن كان أشقَّ فثوابه أكثر، فيفيد التخيير؛

**أجيب**: بأنّ الثواب الذي يكون بأداء الفرض فيهما سواء.

* (ومسحِ المتخفِّف) فإنّ غسل الرجل الذي عزيمةٌ سقط في مدّة المسح رخصةً؛ لأنّ استتار القدم بالخفّ يمنع سراية الحدث إلى القدم،

Dolayısıyla ayağın yıkanması düşer. Mesh, kolaylık sağlamak için ilkten konulmuş bir hükümdür ve mecaz türünden olur. Yoksa ki, vâcip olan ayağın yıkanmasının meshetmekle yerine getirileceği anlamında değildir. Zira böyle olmuş olsaydı, ne mest giyildiği vakit ayağın abdest almak suretiyle temiz olması şart koşulur ne de mesti giydikten sonra ilk gerçekleşen hadesin abdest aldıktan sonra gerçekleşmesi şart koşulurdu. Nitekim yaranın üzerine sarılan sargıya meshetme böyle olup kişinin abdestli olması şart değildir. Çünkü bu takdirde mesh, ayağa sirayet eden hadesi ortadan kaldırmaya uygun olurdu. Hâlbuki Şer', hadesi gerektiren sebebi, ayak mest içinde olduğu sürece ayakta etkili olmaktan hariç tutmuş ve mesti, hadesin ayağa sirayet etmesine engel kabul etmiştir.

Bunun yani ruhsatın bu kısmının sonucu, bu tür konularda azimetin meşru olarak kalmamasıdır ki, verilen misallerde bunu açıkladık.

*Denirse ki*, fukahâ, mest üzerine meshetmeyi kabul edip azimete göre hareket ederek ayağını yıkayıp meshetmeyen kişinin sevap kazanacağını belirtmiştir. Hâlbuki meşru olmayan bir şey hakkında sevap söz konusu olmaz.

*Deriz ki*, ayağında mest olduğu sürece azimet meşru olarak kalmaz. Böyle yapan kişinin sevap kazanması ise mesti çıkarıp yıkaması açısından söz konusu olur.

## 2. Vaz'î Hüküm ve Kısımları

*Vaz'î hükme gelince* ifadesi, ikinci maksadın başındaki *teklifî hükme gelince* ifadesine atıftır. Vaz'î hükümde bir tür kapalılık bulunduğu için musannif vaz'î hükmü de şöyle diyerek tarif etmiştir: **Vaz'î hüküm**, bir şeyin teklifî hükümle ilgili olması ve teklifî hüküm itibariyle bu şey için bir sıfatın ortaya çıkması[1] açısından hitabın sonucudur.

Teklifî hüküm ile *ilgili olan bu şey*, şayet teklifî hükme dâhil ise bu şey *rükün*dür. Aksi takdirde yani teklifî hükme dâhil değilse, bu durumda şayet ilgili olan bu şey teklifî hükümde müessir ise bu şey *illet*tir.

1 Metindeki *ve husûl* ifadesi, *eser* kelimesine atıftır. Çeviri buna göre yapılmıştır. Bununla birlikte *ve husûl* ifadesinin *tealluk* kelimesine atfedilmesi de mümkündür. Buna göre anlam "Vaz'î hüküm ise bir şeyin teklifî hükümle ilgili olmasıyla ve teklifî hüküm itibariyle bu şey için bir sıfatın ortaya çıkmasıyla birlikte hitabın sonucudur." şeklinde olur.

فثبت أنّ الغسل ساقط، وأنّ المسح شُرِع لليسر ابتداءً، وكان من قبيل المجاز، لا على معنى أنّ الواجب من غسل الرجل يتأدّى بالمسح؛ إذ لو كان كذلك لَمَا اشترط كونُ الرجل طاهرةً وقتَ اللبس، ولا كونُ أوّل الحدث بعد اللبس طارئًا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة؛ لأنّ المسح حينئذ يصلح رافعًا للحدث الساري إلى القدم، وأنّ الشرع أَخْرَجَ السبب الموجِب للحدث من أن يكون عاملًا في الرجل ما دامت مستترة بالخفّ، وجَعَلَه مانعًا من سراية الحدث إلى القدم.

(وحكمه) أي: حكم هذا القسم من الرخصة (أنّ العزيمة لا تبقى مشروعةً فيه)، وقد بيّنّا ذلك في الصور المذكورة.

**فإن قيل**: قد صرّح الفقهاء بأنّ من رأى المسح ولم يمسح آخذًا بالعزيمة يثاب، ولا ثواب في غير المشروع؛

**قلنا**: العزيمة لم تبق مشروعةً ما دام متخفِّفًا، والثوابُ باعتبار النزع والغسل.

## [القسم الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه]

**(وأمّا الوضعي)** -عطف على قوله في أوّل المقصد الثاني «أمّا التكليفي»- ولـمّا كان فيه نوع خفاء عرّفه فقال: (فأثر الخطاب بتعلّق شيء بالحكم التكليفي وحصول[1] صفة له) أي: لذلك الشيء (باعتباره) أي: اعتبار الحكم التكليفي.

(فالمتعلِّق) أي: الشيء الذي تعلّق بالحكم التكليفي (إن دخل في الْآخَر) وهو الحكم التكليفي (فركنٌ؛ وإلّا) أي: وإن لم يدخل فيه (فإن أثّر) المتعلِّق (فيه) أي: في الآخر (فعلّةٌ؛

[1] قوله «وحصول» معطوف على قوله «أثر» فعلى هذا يكون مرفوعًا، ويمكن أن يكون معطوفًا على قوله «تعلّق» وعلى هذا يكون مجرورًا.

Aksi takdirde yani teklifî hükümle ilgili olan bu şey, teklifî hükümde müessir değilse, bu durumda ilgili olan şey, genel olarak teklifî hükme ulaştırıyorsa bu şey *sebep*tir. Aksi takdirde yani teklifî hükme ulaştırmıyorsa, bu durumda teklifî hükmün varlığı, ilgili olan bu şeye bağlı ise bu şey *şart*tır. Aksi takdirde yani teklifî hükmün varlığı kendisine bağlı değil ve en azından teklifî hükmün varlığına delâlet ediyorsa bu şey *alamet*tir.

### 2.1. Rükün ve Kısımları

**Rükün**, bir şeyin kendisiyle kıvam bulduğu, yani o şeyin kıvamına dâhil olup o şeyin parçası olduğu şeydir. Bu tarif, *Tenkîh* sahibi Sadruşşerîa'nın "Rükün, bir şeyin kendisiyle kaim olduğu şeydir."[1] şeklindeki tarifinden daha yerindedir. Çünkü Sadruşşerîa'nın bu tarifi, mahallin de rükün olmasına uygun düşer.

Rükün, iki kısımdır:

*Birincisi*, rükün ile kıvam bulan şeyin hükmü, onun yani rüknün ortadan kalkması halinde, muteber olarak kalmıyorsa bu *aslî rükün*dür. Mesela *iman* açısından *tasdik* böyledir.

*İkincisi*, rükün ile kıvam bulan bu şeyin hükmü, rüknün ortadan kalkması halinde, -cüz'ün ortadan kalkmasıyla zorunlu olarak küllün de ortadan kalkması sebebiyle rükünlerden müteşekkil olan bu şey, rüknün ortadan kalkmasıyla ortadan kalksa da- bir özürden dolayı muteber olarak kalıyorsa bu da *zâid rükün*dür.

Bu açıklamayla bazıları tarafından ileri sürülen "*Zâid rükün* sözümüz, *rükün olmayan rükün* sözümüz konumundadır. Çünkü rüknün anlamı, bir şeye dâhil olan şeydir. *Zâid*in anlamı ise o şeye dâhil olmayan, aksine onun dışında olan şeydir." şeklindeki itiraz da giderilmiş olur. Bu itiraz geçersizdir, çünkü biz *zâid* kelimesiyle yokluğu sebebiyle o şeyin de yok olmayacağı şekilde bir şeyin dışında kalan şeyi kastetmiyoruz. Aksine *zâid* kelimesiyle yokluğu sebebiyle bu şeyin hükmünün ortadan kalkmayacağı şeyi kastediyoruz. Dolayısıyla zâid rükün, öyle bir cüzdür ki, kendisi yok olduğunda, bundan ve aslî rükünden oluşan mürekkeb şeyin hükmü, Şâri'in muteber sayması sebebiyle bâki kalır. Çünkü cüz, kendisinin yokluğuyla mürekkeb olan şeyin hükmünün ortadan kalkmayacağı şeklinde zayıf olduğunda, dışarıda kalan bir şeye benzer ve bu açıdan *zâid* diye isimlendirilir.

---

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 262. Sadruşşerîa'nın bu tarifine göre arazın kendisiyle kaim olduğu mahal de rükün olmaktadır. Çünkü mahal, arazın kendisiyle kaim olduğu şeydir. Bununla birlikte mahal, araz için rükün olmaz.

(وإلّا) أي: وإن لم يكن مؤثّرًا فيه (فإن أوصل) المتعلِّق (إليه) أي: إلى الآخر (في الجملة فسببٌ؛ وإلّا) أي: وإن لم يوصل إليه (فإن توقّف عليه) أي: على المتعلِّق (وجودُه) أي: وجود الآخر (فشرطٌ؛ وإلّا) أي: وإن لم يتوقّف عليه وجوده (فلا أقلّ من الدلالة عليه) أي: على وجوده (فعلامةٌ).

## ٥ [الأول: الركن وأقسامه]

(أمّا الركن فما يتقوّم به الشيء) أي: يدخل في قوامه فيكون جزءًا له، وهذا[1] أولى من قول صاحب **التنقيح**: «ما يقوم به الشيء»[2] لصدقه على المحلّ.

(وهو) أي: الركن قسمان:

**الأوّل**: (أصليٌّ إن لم يُعتبر حكمُ الشيء) الذي تقوّم بالركن (باقيًا عند انتفائه) ١٠ أي: انتفاء الركن كالتصديق للإيمان.

(و) **الثاني**: (زائدٌ إن اعْتُبر) حكم ذلك الشيء باقيًا عند انتفائه لعذر وإن انتفى ذلك المشخَّص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء.

فاندفع ما يقال: إنّ قولنا «ركن زائد» بمنزلة قولنا «ركن ليس بركن»؛ لأنّ معنى «الركن» ما يدخل في الشيء، ومعنى «الزائد» ما لا يدخل فيه؛ بل يخرج ١٥ عنه، وذلك لأنا لا نعني بـ«الزائد» ما يكون خارجًا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه؛ بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء، فمعنى «الركن الزائد» الجزء الذي إذا انتفى كان حكم المركّب باقيًا بحسب اعتبار الشارع، فإنّ الجزء إذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركّب بانتفائه كان شبيهًا بالأمر الخارجي، فسمّي زائدًا بهذا الاعتبار.

---

١ د: هذا.

٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٢/٢٦٢.

Bir rüknün zâid olarak kabul edilmesi ya keyfiyet ya da kemmiyet açısından olur. Keyfiyet açısından olanın misali, imandaki *ikrar*dır. Çünkü ikrar, imanda rükün olarak dikkate alınan bir keyfiyettir. Zira ikrar, ikrahın bulunmaması halinde kişiden kesinlikle düşmez. Fakat zâid bir rükün olduğu için ikrah gibi bir özrün bulunması halinde düşer. Kemmiyet açısından olanın misali ise az ve çoktan mürekkep olan bir şeyde *az olan*dır. Zira bu durumda "Ekser için küllün hükmü geçerlidir." denilir.

Şâfiî'den nakledildiği üzere amellerin imana dâhil edilmesi meselesine gelince, amellerin imana dâhil edilmesi, amellerin zâid rükün türünden olmasından dolayı değildir. Çünkü Şâfiî, amelleri, imanın hakikatine değil, kemaline dâhil etmektedir. Fakat Mu'tezileye göre ameller, imanın hakikatine dâhildir. Öyle ki, fâsık kişi, onlara göre mümin sayılmaz.

### 2.2. İllet ve Kısımları

**İllet**, sözlükte hastalık gibi *değiştiren* şey anlamına gelir. "Hasta bazen hasta olarak doğar." denilerek buna itiraz edilemez. Çünkü biz, hasta olarak doğanın da insan türüne ilişkin asıl durum olan sıhhatten değiştiğini söylüyoruz. Şer'î illet de hükmü yokluktan varlığa veya özel bir hüküm olmaktan genel bir hüküm olmaya şayet tekerrür edecek olsa hüküm de tekerrür edecek şekilde değiştirmesinden dolayı *illet* diye isimlendirilmiştir.

Terim olarak *illet*, hükmün vücûbunun doğrudan kendisine izafe edildiği şeydir. *Vücûp* kaydıyla hükmün varlığının kendisine izafe edildiği şart, tanım dışında kalır. *Doğrudan* kaydıyla hükmün vücûbunun kendisine ancak bir vasıtayla izafe edildiği sebep, illetin illeti ve benzeri şeyler tanım dışında kalır. Bununla birlikte şer' tarafından konulan ve ictihâd yoluyla istinbat edilen illetler tanıma dâhil olur.

Şer'î illet, aklî illetlerde olduğu gibi zaman bakımından ma'lûlüyle birlikte bulunur. Cumhur bu görüştedir. Çünkü illetin ma'lûlünden geri kalması mümkün olsaydı, illetin sabit olmasıyla hükmün subutuna istidlâlde bulunulması doğru olmaz ve Şâri'in hükümler için illetleri koymasından gözettiği maksat bâtıl olurdu. Bizden bazıları ise ikisi arasında ayırım yaparak şer'î hükmün, şer'î illetten sonraya kalmasını mümkün görmüştür.

*Bil ki*, meşâyıhımızdan bazıları, şer'î illetler ile aklî illetler arasında ayırım yaparak şöyle demişlerdir: Ma'lûlün, şer'î illetlerde değil, aklî illetlerde illete bitişik olması gerekir. Çünkü şer'î illetin hükmü vâcip kılması, varlığından sonra söz konusu olur. Aksi takdirde ma'dûm, müessir olmuş olur.

(وهو) أي: اعتبار الزيادة (إمّا بحسب الكيفية كالإقرار في الإيمان)، فإنه كيفية معتبرة في الإيمان بالركنية، فإنه لا يسقط حالة الاختيار أصلًا، لكنّه ركن زائد حتى يسقط لعذر الإكراه، (أو) بحسب (الكمية كالأقلّ في المركّب منه ومن الأكثر) حيث يقال «للأكثر حكم الكل».

٥ وأمّا جعل الأعمال داخلة في الإيمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل؛ لأنه إنما يجعلها داخلة في الإيمان على وجه الكمال، لا في حقيقة الإيمان، وأمّا عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى إنّ الفاسق لا يكون مؤمنًا عندهم.

## [الثاني: العلة وأقسامها]

(وأمّا العلة) وهي لغةً المغيّر كالمرض، **لا يقال**: المريض قد يُولَد مريضًا؛ **لأنّا نقول**: إنه متغيِّرٌ[1] أيضًا من أصله النوعي، سمّي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكمَ من ١٠ العدم إلى الوجود أو من الخصوص إلى العموم بحيث لو تكرّرت لتكرّر الحكم.

(فما يضاف إليه وجوبُ الحكم) خرج به ما يضاف إليه وجوده كالشرط (ابتداءً) خرج به ما يضاف إليه وجوبه، لكن بواسطة كالسببِ وعلةِ العلة ونحوهما، ودخل العلل الوضعية شرعًا والمستنبطة اجتهادًا.

١٥ (وهي) أي: العلة الشرعية (مقارنة للمعلول) بالزمان (كالعقلية) من العلل، وعليه الجمهور؛ إذ لو جاز التخلّف لَمَا صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولَبَطَلَ غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، (ومنّا من) فرّق بينهما و(جوّز التراخي) أي: تراخي الحكم عن العلة.

**اعلم** أنّ بعض مشايخنا فرّقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا: المعلول يجب أن ٢٠ يقارن العقلية دون الشرعية؛ لأنّ إيجاب العلة بعد وجودها؛ وإلّا كان المعدوم مؤثّرًا،

---
١ ر: مغير.

Dolayısıyla şer'î illetin bir zaman dilimi önceliği mümkün olduğuna göre bundan daha fazla bir süre önce olması da mümkündür. Çünkü şer'î illetler, a'yân yani cevher konumuna indirgenir ki, bunun delili alım-satım ve icârenin feshinde olduğu gibi uzun zaman sonra feshi kabul etmesidir. Dolayısıyla aklî illet olan *istıtâat*ten farklı olarak şer'î illetlerin varlığını devam ettirmesi mümkündür. Çünkü *istıtâat*, araz olup iki zaman diliminde varlığı devam etmez. Şayet fiil, bu istıtâatle birlikte bulunmayacak olsa bu durumda ma'lûlün illetsiz olarak var olması ve illetin de ma'lûlden hâlî olması gerekir.

Bu görüşe cevap olarak deriz ki:

*İlk olarak,* illetin vâcip kılmasının, mertebe bakımından illetin varlığından sonra olduğu müsellem olup anlaşmazlık noktası bu değildir. Çünkü mertebe bakımından bütün illetler ittifakla böyledir. Zaman bakımından sonralığı ise kabul edilemez. Birlikte olması durumunda ise -mesela parmak ile yüzüğün hareketleri arasındaki ilişki böyledir- müessir illet, ma'dûm olmaz.

*İkinci olarak*, bu ayırım, araz olması durumda değil, fakat a'yân olması durumunda aklî illetler ile nakzolunur.

*Üçüncü olarak*, feshin gerçekleştiği şey, hüküm olduğu için şer'î illetlerin feshi kabul etmesi, hükmün varlığını gerektirir, illetin varlığını gerektirmez ki, illetin varlığı bâki olsun! Birtakım sesler ve harfler olduğu halde illet, varlığını nasıl devam ettirebilir ki! Feshin gerçekleştiği noktanın illet olduğu kabul edilse bile illetin, a'yân konumunda olması, feshin mümkün olmasının zaruretinden kaynaklanmakta olup zaruret de zaruret mahallinin dışında sabit olmaz.

İllet, yedi kısımdır. Çünkü hükmün *izafesi*, illetin hükümde *tesiri* ve ma'lûlün illete *bağlı olması* durumları bulunmazsa kesinlikle illet söz konusu olmaz. Bunlardan biri tek başına bulunursa üç kısım söz konusu olur. Bu üçünden ikisi bir araya gelirse diğer bir üç kısım söz konusu olur. Üçü birden bulunduğunda ise bir kısım söz konusu olur. Dolayısıyla toplamda yedi kısım oluşur. Bu yüzden musannif şöyle demiştir:

### 2.2.1. İsmen, Mânen ve Hükmen İllet

İllet ya *ismen*, *mânen* ve *hükmen illet*tir. Hakikî anlamda illet budur. Bu, illetin hüküm için konulmuş olması, illetin hükümde müessir olması ve hükmün illetten sonraya kalmaması şeklinde olur. İlletin hüküm için konulmuş olması, illetin *ismen illet* olduğunun açıklaması olup konuluş için hükmün illete izafe edilmesi gerekir.

فإذا جاز تقدّمها بزمان جاز بأكثر؛ لأنّ الشرعية منزّلة منزلةَ الأعيان بدليل قبولها الفسخَ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة مثلًا، فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية، فإنها عرض لا يبقى زمانين، فلو لم يكن الفعل معها لزم وجودُ المعلول بلا علة وخلوُّ العلة عن المعلول.

٥ **قلنا أوّلًا**: بَعْدِيَّةُ الإيجاب **رتبةً مسلّمةٌ**، وليس محلّ النزاع، فإنّ كل علة كذلك اتّفاقًا، **وزمانًا ممنوعةٌ**، ومع المقارنة لا يكون المؤثّر معدومًا كما بين حركتي الإصبع والخاتم.

**وثانيًا**: منقوض بالعلل العقلية إذا كانت أعيانًا لا أعراضًا.

**وثالثًا**: قبول الفسخ يستدعي **وجودَ الحكم**؛ لأنه المورد له، **لا وجودَ العلة** حتى

١٠ تبقى. كيف، وهي حروف وأصوات. ولو سلّم أنّ مورد الفسخ العلّةُ فكونها بمنزلة الأعيان لضرورة جواز الفسخ، فلا يثبت فيما وراءها.

(وهي) أي: العلة سبعة؛ لأنه إن لم يوجد الإضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلية أصلًا، وإن وجد أحدها منفردًا يحصل ثلاثة أقسام، وإن وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخرى، وإن وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر،

١٥ فحصل سبعة، ولذا قال:

### [الأولى: علة اسما ومعنى وحكما]

(إمّا علةٌ اسمًا ومعنًى وحكمًا) وهي العلة الحقيقية (بأن توضع) أي: العلة (له) أي: للحكم، هذا تفسير العلة اسمًا، ويلزمه أن يضاف الحكم إليها

İlletin hükümde müessir olması ise illetin *mânen illet* oluşunun açıklamasıdır. Hükmün illetten sonraya kalmaması ise illetin *hükmen illet* oluşunun açıklamasıdır. Mesela mutlak *bey'*, *mülkiyet* için böyle bir illettir yani ismen, mânen ve hükmen illettir. Aynı şekilde nikâh helallik için, öldürme de kısas için ismen, mânen ve hükmen illettir.

### 2.2.2. İsmen ve Mânen İllet

Veya illet, hüküm için konulmuş olması ve hükümde müessir olmasından dolayı *ismen* ve *mânen illet*tir. Fakat hükmün illetten sonraya kalmasından dolayı *hükmen illet değildir*. Yani hüküm, illete doğrudan bağlanmaz, aksine sonraya kalmanın zaman bakımından hakikî veya mertebece olmasından daha genel olan bir vasıtanın araya girmesiyle bağlanır. İlletin bu kısmı, altında dört türün yer aldığı bir cinstir. Çünkü hükmün sonraya kalması ya hakikîdir ya da mertebe bakımındandır. **A)** Hükmün sonraya kalmasının hakikî olması şeklindeki birinci durumda hüküm ya vaktin başına dayanır ya da hakikaten veya takdiren izafe edildiği vakitle sınırlı olur. **1)** Hüküm vaktin başına dayanırsa hüküm **a)** ya illetle birlikte ortaya çıkmayacağı bir zamana kadar sonraya kalır ki, bu durumda illet, cinsin ismiyle yani hükmen değil, sadece *ismen ve mânen illet* diye isimlendirilir **b)** ya da illetle birlikte ortaya çıkacağı bir zamana kadar sonraya kalır ki, bu durumda illet, *sebep konumunda olan illet* ve *illetin illeti konumunda olan illet* diye isimlendirilir. **2)** Hakikaten veya takdiren izafe edildiği vakitle sınırlı olursa bu durumda illet, *sebebe benzeyen illet* diye isimlendirilir. **B)** hükmün sonraya kalmasının mertebe bakımından olması şeklindeki ikinci durumda ise illet, *illetin illeti* diye isimlendirilir.

Metinde bu dört kısma, verilen örneklerle işaret edilmiş olup bu dört kısımdan her birinin örneği *kâf* harfinin tekrarı ile verilmiştir.

**Birincisi**, hükmün sonraya kalmasının hakikî olması, hükmün vaktin başına dayanması ve hükmün sonraya kalmasının illetle birlikte ortaya çıkmayacağı bir zamana kadar olmasıdır. Mesela mevkuf alım-satım böyledir. Çünkü mevkuf alım-satım, mülkiyet için konulmuş olması açısından ismen illettir, mülkiyet hükmünün müşteri açısından sabit olmasında müessir olması açısından da mânen illettir. Bu yüzden mevkuf bir alım-satım akdiyle bir köleyi satın alan müşterinin köleyi azat etmesiyle köle azat olur ki, bu durumda müşterinin köleyi azat etmesi, alım-satımdan önce azat etmesi şeklinde mevkuf değildir. Yine aynı sebepten bir kimse alım-satım yapmayacağına yemin etse mevkuf alım-satım yaptığında yeminini bozmuş olur.

(وتؤثّر) أي: العلة (فيه) أي: الحكم، هذا تفسير العلة معنًى، (ولا يتراخى) الحكم (عنها) أي: عن العلة، هذا تفسير العلة حكمًا (كالبيع) المطلق، فإنه علة اسمًا ومعنًى وحكمًا (للملك)، وكذا النكاحُ علة كذلك للحِلّ، والقتلُ للقصاص.

## [الثانية: علة اسما ومعنى]

٥ (وإمّا) علة (اسمًا ومعنًى) للوضع والتأثير، لا حكمًا لترخي المعلول، أعني أن لا يترتّب ابتداءً؛ بل بواسطة أعمّ من أن يكون التراخي حقيقيًّا زمانيًّا أو رُتَبِيًّا بالتوسّط. وهذا جنس تحته أنواع أربعة؛ لأنّ التراخي إمّا حقيقي أو رتبي، **فعلى الأوّل** إمّا أن يستند الحكم إلى أوّل الوقت أو يقتصر على وقت الإضافة التحقيقية أو التقديرية، فإن استند فإمّا أن يتراخى الحكم إلى ما لا يحدث بالعلة فيسمّى ١٠ باسم الجنس، أعني علةً اسمًا ومعنًى لا حكمًا، أو إلى ما يحدث بها فيسمّى علةً في حيّز السبب وعلةً بمنزلة علة العلة، وإن اقتصر سمّيت علةً تشبه السبب، **وعلى الثاني** -وهو أن يكون التراخي رتبيًّا- يسمّى علةَ العلة.

وقد أشير إلى الأقسام الأربعة بالأمثلة، وإلى مثال كل قسم منها بإعادة «الكاف».

١٥ **فالأوّل**: وهو أن يكون التراخي حقيقيًّا ويستندَ الحكم إلى الأوّل ويكونَ التراخي إلى ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف)، فإنه علة **اسمًا** للوضع، **ومعنًى** للتأثير، ولذا يعتق بإعتاق المشتري موقوفًا، لا كما قبل البيع، ويحنث به من حلف لا يبيع،

Fakat mevkuf alım-satım, hükmen mülkiyetin illeti değildir. Çünkü mülkiyet hükmü, mâlikin onay vermesine kadar ertelenmektedir. Ancak mâlikin onay vermesi halinde mülkiyet hükmü, onayın verildiği andan itibaren değil, alım-satımın yapıldığı andan itibaren sabit olur ki, bundan dolayı müşteri, mebî'in bitişik ve ayrı artışlarına sahip olur. Bu şekilde mevkuf alım-satımın, sebep değil, illet olduğu ortaya çıkar. Çünkü hüküm, sebepte vaktin başına dayanmaz.

*Denirse ki*, bu izah, illetin tahsisini kabul etmek demektir. İlletin tahsisi de hükmün, bir engelden dolayı illetten sonraya kalması demektir.

*Deriz ki*, illetin tahsisinin câiz olup olmadığı konusundaki ihtilaf, şer' tarafından konulan illetlerde değil, kıyasta olduğu gibi müstenbat illetlerde söz konusudur.

Muhayyerlik hakkıyla yapılan alım-satım da böyledir. Bu alım-satım, mülkiyet için konulmuş olması ve mülkiyetin sabit olmasında müessir olması sebebiyle ismen ve mânen illettir, fakat hükmen illet değildir. Çünkü mefhûm-ı muhalefe konusunda geçtiği üzere daha az risk taşımasından dolayı muhayyerlik mülkiyet hükmüne dâhil olur. Zira şayet muhayyerlik sebebe (alım-satım) dâhil olsaydı bunu o gerektirirdi. Muhayyerlik hakkıyla alım-satımın sebep değil, illet olduğunun delili şudur: Mülkiyet hükmüne engel olan muhayyerlik ortadan kalktığında bu alım-satım ile de mülkiyet hükmü, icap ve kabulün yapıldığı andan itibaren sabit olur. Nitekim mevkuf alım-satımda da durum böyleydi ve bu yüzden mevkuf alım-satımın mülkiyetin sabit olmasında müessir olduğunu söyledik. Ancak muhayyerlik hakkıyla alım-satımda müşterinin satın aldığı köleyi azat etmesi, satıcının bundan sonra muhayyerlik hakkını düşürmesiyle nâfiz hale gelmez. Çünkü mülkiyet, satıcının şart muhayyerliğinin bitmesine bağlandığı için müşterinin köle üzerinde mülkiyeti bulunmamaktadır. Mevkuf alım-satım da ise durum bundan farklıdır.

**İkincisi**, hükmün sonraya kalmasının hakikî olması, hükmün vaktin başına dayanması ve hükmün sonraya kalmasının illetle birlikte ortaya çıkacağı bir zamâna kadar sonraya kalmasıdır. Mesela ölüm hastalığı böyledir. Ölüm hastalığı, vârislerin hakkının mala ilişmesi ve vârislerin hakkına ilişen konularda hastayı hibe, sadaka, vasiyet ve muhâbât[1] gibi teberrulardan kısıtlamak gibi hükümlerin değiştirilmesi için illet olarak konulmuştur. Ölüm hastalığı, bu hükümlerin değişmesinde de müessirdir ve hükümlerin değişmesi, hastanın ölümüne kadar ertelenir.

1 **Muhâbât:** Birisini kayırmak amacıyla yapılan göstermelik satıştır.

**لا حكمًا** لتراخيه إلى إجازة المالك، وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندًا، فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة، لا مقتصرًا، فيظهر كونه علةً لا سببًا؛ إذ السبب لا يستند إليه الحكمُ.

**فإن قيل**: هذا قول بتخصيص العلة، وهو[1] تأخّر الحكم عنها لمانع؛

٥ **قلنا**: ذلك الخلاف في العلل المستنبطة، لا الوضعية شرعًا.

(و) البيع (بالخيار)، فإنه علة **اسمًا ومعنًى** للوضع والتأثير، **لا حكمًا** لِمَا سبق في مباحث مفهوم المخالفة أنّ الخيار داخل على الحكم لكونه أدنى؛ إذ لو دخل على السبب لاستلزمه، ودليل أنه علة لا سبب أنّ المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب كما في الموقوف، ولذا قلنا: إنه مؤثّر؛ إلّا أنّ الإعتاق ههنا لا

١٠ ينفذ بإسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف.

(و) **الثاني**: وهو أن يكونَ التراخي حقيقيًّا ويستندَ الحكم إلى الأوّل ويكونَ التراخي إلى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت)، فإنه **موضوعٌ** لتغيّر الأحكام من تعلّق حقّ الورثة بالمال وحجرِ المريض عن التبرّع فيما تعلّق به حقُّهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة،[2] **ومؤثّرٌ** فيه شرعًا، **ومتراخٍ** إلى اتصال الموت به

---

١ ف: وهي.

٢ المحاباة: هي النقصان عن قيمة المثل في الوصية بالبيع، والزيادة على قيمته في الشراء.

Öyle ki, hastanın hibede bulunduğu kişi, bu hibeye mâlik olur ve hastanın tasarrufları, şayet ölüm gerçekleşmeyecek olursa nâfiz olur. Ölüm hastalığı, ölüme sürükleyen elemlerin peşpeşe gelmesinden dolayı illet olduğu için illetin illeti konumunda olur.

Bu kısmın bir örneği sirayet yoluyla kişiyi ölüme götüren yaralamadır. Çünkü yaralama, kişiyi ölüme götürmesinden dolayı bizzat ölüm hastalığı gibidir.

Aynı şekilde havada gitmesi ve atılan kişiye isabet etmesi ve sirayet etmesi vasıtasıyla kişiyi ölüme götüren ok atma da böyledir. İlletin illeti konumunda olması sebebiyle yaralama ve ok atma, kısasın vâcip olmasında bir şüpheye yol açmaz.

İmam Ebû Hanîfe'ye göre şahitlerin tezkiyesi de böyledir. Çünkü tezkiye, muhsan kişinin zinası hakkında şehâdetin recm hükmünü vâcip kılmasını gerektirir. Buna göre söylediğinden dönmesi durumunda tezkiyede bulunan kişi, recmedilenin diyetini öder. Ancak tezkiye, şehâdetin sıfatı olduğu için bu açıdan rücû sebebiyle tazmin şehâdete tâbidir. Dolayısıyla şahitliklerinden döndüklerinde şahitler de diyeti tazmin ederler. Bu durumda tezkiye edene veya şahitlere kısasın gerekmemesi, hâkimin hükmünün araya girmesi şeklindeki şüphe sebebiyledir.

İmâmeyn ise şöyle demiştir: Şahitlere yönelik tezkiye, övgü olup haksız bir fiil değildir. Tazmin ise ancak haksız fiil sebebiyledir. Bu yüzden iki tarafın yani müzekkî ve şahitlerin dönmesi durumunda sadece şahitler, tazmin eder.

*Deriz ki*, tezkiyede bulunanın tezkiyeden dönmesi halinde anlam açısından tezkiyenin haksız bir fiil olduğu ortaya çıkar ki, dikkate alınacak olan da anlamlardır.

**Üçüncüsü**, hükmün hakikaten veya takdiren izafe edildiği vakitle sınırlı olması olup bu kısım sebebe benzeyen illet diye isimlendirilir. Kocanın karısına söylediği "Sen yarın boşsun." sözü gibi bir vakte izafe edilmiş icap böyledir. Bu söz, illet olarak konulmuş olması ve hükmün sabit olmasında müessir olması sebebiyle ismen ve mânen illettir. Fakat hakikaten yarına izafe edildiği için hükmün (talak) gerçekleşmesi, illetten sonraya kalır ve izafe edildiği zamana hasredilir.

حتى يملكه الموهوب له، وينفذ تصرّفاته لولا الموت، ولمّا كان علة لترادف الآلام المفضي إلى الموت صار بمنزلة علة العلة.

(والجرحِ) المفضي إلى الهلاك بواسطة السراية، فإنه كمرض الموت بعينه.

(والرميِ) المفضي إليه بواسطة المضيّ في الهواء والنفوذِ في المرمَى والسرايةِ، ٥ ولكون هذين الأمرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهةً في وجوب القصاص.

(والتزكيةِ عند الإمام) أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فإنها موجِبةٌ لإيجاب الشهادة بزنا المحصن الحكمَ بالرجم، فيضمن المزكِّي عند الرجوع؛ إلّا أنها لكونها صفةً للشهادة كانت تابعةً لها من هذا الوجه، فيضمن الشهودُ أيضًا إذا رجعوا، وأمّا عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلّل قضاء القاضي.

١٠ **وقالا**: التزكية ثناءٌ ليس بتعدٍّ، ولا ضمان إلّا بالتعدّي، ولذا لا ضمان[1] إلّا على الشهود عند رجوع الفريقيْن.

**قلنا**: عند الرجوع ظهر أنها تعدٍّ معنًى، والاعتبار للمعاني.

(و) **الثالث**: وهو أن يقتصر الحكم على وقت الإضافة التحقيقية أو التقديرية، وهو المسمّى علة تشبه السبب (كالإيجاب المضاف إلى وقت) نحو «أنت طالق ١٥ غدًا»، فإنه **علةٌ اسمًا ومعنًى** للوضع والتأثير، لكنّ الحكم متراخ للإضافة التحقيقية ومقتصِرٌ.

---

١ د - إلّا بالتعدّي ولذا لا ضمان.

Ebû Yûsuf, ilk iki sebepten dolayı belirli bir vakitte yapılmak üzere nezredilen namaz ve orucun bu vakit gelmeden önce yerine getirilmesinin câiz olduğu görüşündedir. Çünkü yolcunun orucunda olduğu gibi sonraya bırakılan edânın sıhhati değil, edânın vücûbudur.

Muhammed ise son iki sebepten dolayı kulun bir şeyi kendine vâcip kılmasını, Allah'ın bir şeyi vâcip kılması gibi değerlendirdiği için vaktinden önce yerine getirilmesinin câiz olmadığı görüşündedir.

Bu söz, aynı zamanda sebebe benzemektedir. Çünkü hakikî sebep, kendisiyle hükmün arasına illetin girmesinin gerektiği sebeptir. Hükmü, kendisinden sonraya bırakılan, fakat sabit olduğunda illetin bulunduğu andan itibaren hükmü sabit olmayan illet, kendisiyle hüküm arasına bir zaman diliminin girmesinden dolayı sebebe benzer. Hükmü sabit olduğunda vaktin başından itibaren sabit olan veya ikisi (illet ile hüküm) arasına bir zaman diliminin girmediği illet ise sebebe benzemez.

İcâre yani bir vakte izafe edilen icâre de böyledir. Çünkü icâre akdi, menfaat mülkiyeti için konulmuş olduğu ve menfaat mülkiyetinin sabit olmasında müessir olduğu için ismen ve mânen illettir. Bu yüzden icârede ücretin hemen ödenmesi sahihtir. Fakat icâre akdi, hükmen illet değildir. Çünkü icâre akdinin hükmü olan menfaat mülkiyeti, akitten sonraya kalmaktadır. Zira icâre akdi, kiralanan aynın, menfaatin yerine konulmuş olması sebebiyle akdin yapıldığı anda sahih olsa da menfaat mülkiyeti açısından menfaatin var olacağı zamana izafe edilmiştir. Sanki icâre, akdin in'ikadının menfaatin elde edilmesine bitişik olması için menfaatin varlığı anında mün'akid olmaktadır. İşte fakihlerin "İcâre, menfaatin meydana gelmesine bağlı olarak in'ikadı sürekli yenilenen ayrı ayrı akitlerdir." şeklindeki sözlerinin anlamı budur. Diğer yandan icâre akdi, az önce açıklaması geçtiği üzere takdirî izafetten dolayı sebebe benzer.

Yılın geçmesinden önce nisab da böyledir. Nisab, zekâtın edâsının vücûbu için *ismen illet*tir, çünkü bunun için konulmuştur. Bu yüzden vücûb, nisaba izafe edilir. Nisab, zekâtın vücûbunun sabit olmasında müessir olduğu için de *mânen illet*tir. Çünkü zenginlik, başkasına iyilikte bulunmayı gerektirir. Fakat nisab, hükmen illet değildir. Çünkü nisabın illet olması, yılın geçmesiyle birlikte nemâ vasfının bulunmasına kadar ertelenir. Bu illet, zekâtın vücûbu hükmünün, nemâ vasfının bulunmasına izafe edilmesinden dolayı sebebe benzer.

وللأوّلين جوّز أبو يوسف في النذر بالصلاة والصوم في وقتٍ بعينه التعجيلَ قبله، فإنّ المتراخي وجوبُ الأداء كصوم المسافر.

وللأخيريْن لم يجوّزه محمدٌ اعتبارًا لإيجاب العبد بإيجاب الله تعالى.

**وشبيهٌ**[1] **بالسبب**؛ لأنّ السبب الحقيقي لابدّ أن يتوسّط بينه وبين الحكم العلةُ، ٥ **فالعلة التي** أُخِّرَ عنها الحكمُ، لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهةً للسبب لوقوع تخلّل الزمان بينها وبين الحكم، **والتي** إذا ثبت حكمُها[2] ثبت من أوّله أو لم يتخلّل بينهما[3] زمانٌ لا تكون مشابهة للسبب.

(والإجارةُ كذلك) أي: المضافة إلى الوقت، فإنّ عقد الإجارة **علةٌ اسمًا ومعنًى** لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة، ولذا صحّ تعجيل الأجرة، **لا حكمًا** لتراخي ١٠ حكمه، فإنّ الإجارة وإن صحّت في الحال بإقامة العين مقام المنفعة؛ إلّا أنها في حقّ ملك المنفعة مضافةٌ إلى زمان وجود المنفعة، كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقادُ بالاستيفاء، وهذا معنى قولهم «الإجارة عقود متفرّقة يتجدّد انعقادُها بحسب ما يحدث من المنفعة»، **وشبيهٌ بالسبب** للإضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفًا.

١٥ (والنصابُ قبل الحول)، فإنه **علةٌ** لوجوب أداء الزكاة **اسمًا** للوضع له، ولذا يضاف إليه، **ومعنًى** لتأثيره فيه؛ لأنّ الغِنى يوجب المواساة، **لا حكمًا** لتراخي حكمه[4] إلى وصف النماء بالحولان، **وشبيهٌ بالسبب** لإضافة حكمه، وهو الوجوب إلى حصول وصف النماء.

---

١ عطف على «علة» في قوله «فإنه علة اسمًا ومعنًى للوضع والتأثير».
٢ د: والتي إذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة حكمها.
٣ د: عنهما.
٤ ف – حكمه.

Vücûb, nemâ vasfının bulunmasına hasredilip, aslı olan nisab gibi hükümde müessir olup ve kolaylık sağlayınca nemâ vasfı illete, nisab da sebebe benzer. Şayet nemâ vasfı, gerçek anlamda illet olsaydı, nisab da gerçek anlamda sebep olurdu. Hâlbuki durum böyle değildir. Aksi takdirde yılın dolmasından önce zekâtın edâsı câiz olmazdı. Nemâ vasfı tek başına var olamayınca nisab da illete benzer. Nisabın zekâtın vücûbu konusunda asıl olmasından dolayı da illete benzerliği ağır basar. Böylece nisab, sebebe benzeyen illet olur.

**Dördüncüsü**, sonraya kalmanın mertebe bakımından olması olup bu da illetin illeti diye isimlendirilir. Bir kimsenin yakın akrabasını satın alması böyledir. Bir kimsenin yakın akrabasını satın alması, mülkiyet vasıtasıyla azat için *ismen illet*tir. Çünkü muktezânın hükmünün mukteziye izafe edilmesinde olduğu gibi bir şeye izafe edilene izafe edilen, bu şeye izafe edilen gibidir. Hiç şüphesiz,[1] mutlak anlamda satın alma veya mülkiyet, her ne kadar azat için konulmamış olsa da yakın akrabayı satın almak veya ona mâlik olmak, şer'an azat için konulmuştur. Yakın akrabayı satın almak *mânen de illet*tir, çünkü müessirde müessir olan da müessirdir. Fakat yakın akrabayı satın almak, bazıları tarafından zannedildiği gibi[2] hükmen illet değildir. Hükmen illet olmuş olsaydı, gerçek anlamda illet olmuş olurdu ki, durum böyle değildir. Çünkü illet ile ma'lûl arasına mülkiyetin girmesi, hükmün doğrudan illete izafe edilmesini nefyeder.

### 2.2.3. Mânen ve Hükmen İllet

Veya illet, *mânen* ve *hükmen illet*tir, ismen illet değildir. Mesela *akrabalık* ve *mülkiyet*te olduğu gibi iki parçadan oluşan illetin sonuncusu böyledir. Çünkü bu ikisinin toplamı azat için illettir. Buna göre illetin iki parçasından hangisi sonraya kalırsa böyle bir illettir. Yani mânen illettir, çünkü iki parçadan her birinin azatta etkisi vardır. Akrabalığın azat için mânen illet olmasına gelince, akrabalık *sıla* konusunda müessirdir, kölelik ise bunu ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden Allah Teâlâ, bu akrabalığı iki kölelikten daha aşağı mertebede olan nikâh ile koparılmaktan korumuştur ki, daha üst mertebede olanla korunması evleviyetle sabit olur.

1 **Mihnuvât:** Bu, şu ifadeye cevaptır: Azadın satın alma ve mülkiyet illetine izafe edilmesi yeterli değildir. Aksine bu illetin hüküm için konulmuş olması gerekir ki, burada satın almakla menfaat mülkiyeti arasında konulma söz konusu olmadığı gibi ne satın almakla azat arasında ve ne de mülkiyetle azat arasında konulma söz konusu değildir.

2 Zanneden diye belirtilen kişi Sadruşşerîa'dır. Bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 271.

ولمّا اقتصر الوجوبُ على حصول الوصف، وأنه مؤثِّر كأصله ومحصِّلٌ لليسر أشبه العلةَ والنصابُ السببَ، ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببًا حقيقيًّا، وليس كذلك؛ وإلّا لم يجز الأداء قبل الحول. ولمّا لم يكن الوصف مستقلًّا في الوجود أشبه النصابُ العلة أيضًا؛ ولأصالته غُلِّب شبهُه بالعلة، فصار ٥ علة تشبه السبب.

(و) **الرابع**: وهو أن يكون التراخي رُتَبِيًّا، وهو المسمّى علة العلة (كشراء القريب) علةٌ للعتق بواسطة الملك **اسمًا**؛ لأنّ المضاف إلى المضاف إلى الشيء مضافٌ إلى ذلك الشيء كحكم المقتضَى إلى المقتضِي، ولا شكّ[1] أنّ مطلق الشراء أو الملك وإن لم يوضع للعتق، لكنّ شراء القريب أو ملكَه وُضع شرعًا له، ١٠ **ومعنًى**؛ لأنّ المؤثّر في المؤثّر مؤثّرٌ، **لا حكمًا** كما ظُنّ؛[2] وإلّا كانت علة حقيقية، وليس كذلك؛ إذ التوسّط ينفي الإضافة الابتدائية.

### [الثالثة: علة معنى وحكما]

(وإمّا) علة (معنًى وحكمًا)، لا اسمًا (كآخر جزئيْها) أي: العلة (كالقرابة والملك) فإنّ المجموع علة (للعتق، فأيّهما تأخّر كان علة كذلك) أي: **معنًى** لتأثير ١٥ كل منهما في العتق. **أمّا القرابةُ**: فلإنها مؤثِّرة في الصلة، والرقُّ يقطعها، ولذا صان الله تعالى هذه القرابةَ عن القطع بأدنى الرِّقَّيْنِ -وهو النكاح- فبأعلاهما أولى.

---

١ وفي هامش م: جواب عمّا يقال: إضافته إليها غير كافية؛ بل لا بدّ من وضعها له ولا وضع ههنا، لا بين الشراء والعتق، ولا بين الملك والعتق كما لا وضع بين الشراء وملك المنفعة، «منه».

٢ الظانّ هو صدر الشريعة، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/٢٧١.

Mülkiyetin azat için mânen illet olmasına gelince, azada mâlik olma mülkiyetten anlaşılmaktadır. Mülkiyet, hükmen de illettir. Çünkü azat hükmü, mülkiyetle birlikte bulunmakta olup mülkiyetten sonraya kalmamaktadır. Fakat mülkiyet, ismen illet değildir. Çünkü azat kudreti, ikisinden biri olan mülkiyetten, azadın kendisi de diğeri olan akrabalıktan kaynaklandığı için azat için konulmuş olan ikisinin tamamı olup tek tek bunlardan biri değildir. Çünkü şer'an azat için konulan, daha önce geçtiği üzere mutlak olarak mülkiyet değil, akrabaya mâlik olmaktır. Mülkiyetin sonraya kalması, kişinin akrabalığı sabit olan birini satın alması gibidir. Buna göre satın alan kişi, azat edendir. Öyle ki, satın alan kişinin, satın aldıktan sonra değil de satın alırken keffarete niyet etmesi sahih olur. Çünkü azat hükmü, satın almadan sonraya kalmaz. Akrabalığın sonraya kalması ise mesela nesebi meçhul olan bir köleye vâris olan ya da satın alan iki şahıstan birinin, bu kölenin kendi oğlu olduğunu iddia etmesidir. Bu durumda kölenin kendi oğlu olduğunu iddia eden kimse azat eden olur ve diğer ortağın hissesini tazmin eder. (İki şahitle sabit olan konularda) iki şahitten sonuncusunun durumu ise bundan farklıdır. Çünkü hâkimin hükmüne ilişkin konularda -bu da iki şahidin ikisinin şehâdetiyle sabit olan konulardır- şahitlerin öncelik ve sonralığı dikkate alınmaksızın amel edilir.

### 2.2.4. İsmen ve Hükmen İllet

Veya illet, *ismen* ve *hükmen illet*tir, mânen illet değildir. Mesela kendisi için sevkedilen müsebbeb yerine kaim olan sevkedici sebep böyle bir illettir. Mesela şu hususların illet oluşu bu türdendir. Mutlak mânada yolculuk ve meşakkatli hastalık, bunlara ilişkin ruhsatların illetidir. Eklemlerin gevşemesini gerektiren uyku, hadesin illetidir. Cinsel ilişkiye sevkeden hareketler, sıhriyet yoluyla haramlığın ve ihram ve itikâfın fesadının illetidir. Nikâh, nesebin sübutunun illetidir. İki cinsel organın buluşması, güslün vâcip olmasının illetidir. Muhammed hariç intişar-ı aletin bulunup mezinin gelmemesine rağmen aşırı oynaşma, hadesin illetidir. Çünkü bunlardan her biri, şer'an bu hükümler için konulmuş olması ve hükümlerin bunlara izafe edilmesi yönüyle *ismen illet*, hükmün illetten sonraya kalmaması yönüyle de *hükmen illet*tir. Fakat bu durumlar, mânen illet değildir. Çünkü bu durumlar, hükümlerde müessir olmayıp esasen müessir olan, meşakkat, necis bir şeyin bedenden çıkması, cinsel ilişki, meninin çıkması ve hadestir.

**وأمّا الملك**: فلأنّ ملك العتق يستفاد منه، **وحكمًا** لوجود الحكم معه وعدمِ تراخيه منه، **لا اسمًا**؛ لأنّ قدرة العتق لمّا كان من أحدهما[1] ونفسَه[2] من الآخر كان الموضوعُ للعتق الكلَّ، لا كلّ واحدٍ، فإنّ الموضوع للعتق شرعًا ملكُ القريب، لا مطلقُ الملك كما سبق. **أمّا تأخّر الملك**: فكشراء الثابت قرابته، فالمشتري معتِقٌ ٥ حتى يصحّ نية الكفارة عند الشراء، لا بعده؛ إذ لا يتراخى الحكم عنه. **وأمّا تأخّر القرابة**: فكدعوى أحد الشخصين بنوّةَ عبد مجهول النسب ورثاه أو اشترياه، فالمدّعي معتِقٌ وغارِمٌ نصيبَ الآخر (بخلاف آخِرِ الشاهديْن)، فإنّ العمل بالقضاء -وهو بمجموع الشاهدين- بلا اعتبار الترتيب.

## [الرابعة: علة اسما وحكما]

١٠ (وإمّا) علة (اسمًا وحكمًا) لا معنًى (كالسبب) الداعي (القائم مقام المسبّب) المدعوّ إليه كالسفر المطلق والمرض المشقّ لرخصهما، والنومِ الموجِب لاسترخاء المفاصل للحدث، ودواعِي الوطء لحرمة المصاهرة، وفسادِ الإحرام والاعتكاف، والنكاحِ لثبوت[3] النسب، والتقاءِ الختانين لوجوب الاغتسال، والمباشرةِ الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث إلّا عند محمد، فإنّ كلًّا ١٥ منها علة **اسمًا** للوضع والإضافة الشرعيين، **وحكمًا** لعدم التراخي، **لا معنًى**؛ لأنّ المؤثّر هو المشقّة وخروج النجس والوطء وخروج المنيّ والحدث.

---

١ وفي هامش م: بسبب ملك الرقبة، «منه».
٢ وفي هامش م: بسبب القرابة، «منه».
٣ ر - لثبوت.

Medlul yerine geçen bilginin sebebi olan delil de böyle bir illettir. Mesela kocanın karısına söylediği "Şayet beni seviyorsan ya da bana buğzediyorsan sen boşsun." şeklindeki sözünde sevgi ve buğzdan haber verme, kadının haber vermesiyle cezanın gerçekleşmesi için böyle bir illet olup sözün söylendiği meclisle sınırlıdır. Çünkü kocanın bu sözü, kadını boşanma konusunda muhayyer bırakma konumundadır. Bu iki sözden her biri, şer'an boşama hükmü için konulmuş olması ve boşamanın bunlara izafe edilmiş olması yönüyle ismen illet, hükmün sonraya kalmaması yönüyle de hükmen illettir. Fakat mânen illet değildir. Çünkü talak hükmünde esas müessir olan haber değil, sevgi ve buğzdur.

Bu ikisine sevkeden yani saiki, kendisi için sevkedilenin yerine koymayı ve delili de medlul yerine koymayı gerektiren sebep üç şeyden biridir. Bu: **1)** Ya bir zaruretin giderilmesidir, çünkü bu tür durumların bir kısmında gerçek illete vakıf olmak imkânsızdır. Mesela uyku, nikâh, cinsel organların buluşması ve kalpte olan sevgi ve buğzdan haber vermede durum böyledir. **2)** Veya bir sıkıntının giderilmesidir, çünkü bu tür durumların bir kısmında mümkün olmasına rağmen gerçek illete vakıf olmak zordur. Mesela yolculuk, hastalık ve oynaşmada durum böyledir. **3)** Ya da ihtiyattır. Mesela ibadetlerde ve haram kılınan konularda cinsel ilişkiye götüren şeylerde durum böyledir.

### 2.2.5. Sadece İsmen İllet

Veya illet, *sadece ismen illet*tir. İleride şart konusunda geleceği üzere şarta bağlı olan şey, sadece ismen illettir. Mesela eve girme şartına bağlı talakta, talakın gerçekleşmesi, eve girmesinden sonra, önceki boşamayla sabit olup talak buna izafe edilmektedir. Dolayısıyla şarta bağlama, talak için *ismen illet*tir. Fakat kadının eve girmesinden önce bu söz, talakın gerçekleşmesinde müessir değildir. Aksine talak hükmü, şarttan sonraya kalmaktadır, dolayısıyla mânen ve hükmen illet olmaz.

### 2.2.6. Sadece Mânen İllet

Veya illet, *sadece mânen illet*tir ki, bu illet, *illet şüphesi bulunan vasıf* diye isimlendirilir. İki vasıftan oluşan illetin iki vasfından her biri böyledir. Mesela bize göre ribanın illeti, *kadr* ve *cins birliği*nden, akitlerin illeti de *îcâb* ve *kabul*den oluşur. Bu iki parçadan her biri *mânen illet*tir. Çünkü bütün olarak müessir olanı oluşturması sebebiyle her birinin müessir olmada bir etkisi vardır.

(والدليلِ) أي: سبب العلم (القائمِ مقام المدلول) كالخبر عن المحبّة والبغض في «إِنْ أَحْبَبْتِنِي وأَبْغَضْتِنِي فأنتِ كذا» لوقوع الجزاء بإخبارها، ويقتصر على المجلس؛ لأنه بمنزلة تخييرها، فإنّ كلًّا منهما علةٌ **اسمًا** للوضع والإضافة الشرعيين، **وحكمًا** لعدم التراخي، **لا معنًى**؛ لأنّ المؤثّر هو المحبّة والبغض.

٥ (والداعِي إليهما) أي: السببُ المقتضي لإقامة الداعي مقام المدعوّ إليه وإقامةِ الدليل مقام المدلول أحدُ أمور ثلاثة: (إمّا دفعُ ضرورةٍ) لتعذّر الوقوف على حقيقة العلة[1] كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عمّا في القلب، (أو) دفعُ (حرجٍ) لتعسّر الوقوف على حقيقة العلة مع إمكانه كما في السفر والمرض والمباشرة، (أو الاحتياطُ) كما في العبادات ودواعي الوطء في الحرمات.

١٠ **[الخامسة: علة اسما فقط]**

(وإمّا) علة (اسمًا فقط كالمعلّق بالشرط على ما يأتي) في مباحث الشرط أنّ وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابتٌ بالتطليق السابق ومضافٌ إليه، فيكون علة له **اسمًا**، لكنه ليس بمؤثّر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار؛ بل الحكمُ متراخٍ عنه، فلا يكون علة **معنًى وحكمًا**.

١٥ **[السادسة: علة معنى فقط]**

(وإمّا) علة (معنًى فقط) ويسمّى وصفًا له شبهة العلة (كأحد وصفيْن تركّب منهما العلةُ) كتركّب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقودِ من الإيجاب والقبول، فكل من الجزئين علةٌ **معنًى**؛ لأنّ له مدخلًا في التأثير لكونه مقوِّمًا للمؤثّر التامّ،

---

١ جميع النسخ: حقيقة العلم، والمثبت من فصول البدائع. انظر: ١/٢٧٧.

Fakat hüküm tek başına kendisine izafe edilmediği için bu iki parçanın hiçbiri tek başına ismen illet değildir. Aynı şekilde hükmün, tek başına bunların birine bağlanmaması sebebiyle de bu iki parçadan hiçbiri hükmen illet sayılmaz. Çünkü ribadaki *kadr* ve *cins birliği*nde olduğu gibi burada iki vasfın birinden maksat, son olmayan parçadır ya da birbirine bağlı olmayan iki parçadan biridir.

Buna göre *kadr* ve *cins*ten her birinin illet olma şüphesi mevcut olup bunlardan biriyle nesîe ribası sabit olur. Zira nakit alım-satımda vadeli alım-satımda bulunmayan bir özellik bulunmasından dolayı nesîe ribası, fazlalık şüphesi taşır. Buna göre buğdayın, arpa karşılığında selem yoluyla satışı câiz değildir. Fazlalık ribasında ise durum bundan farklı olup iki hurmetten en kuvvetli olanıdır. Buna göre fazlalık ribası, illiyet şüphesiyle sabit olmaz, aksine fazlalık ribasının haramlığının sübutu gerçek anlamda illete, yani kadr ve cins birliğinin birlikte bulunmasına bağlıdır. Aralarında nasıl fark olmasın ki! Nesîe ribası hakkında nas mevcuttur. Bu da Hz. Peygamber'in "*İki cins farlılaştığında peşin olduktan sonra istediğiniz gibi satabilirsiniz.*" sözüdür.

Bu tür bir illet, İmâm Serahsî'ye göre mahza sebeptir.[1] Çünkü iki cüzden biri maksada ulaştıran bir yoldur fakat diğer cüz, ona eklenmedikçe hükümde bir etkisi söz konusu değildir.

Fahrulislam Pezdevî ise bu tür illetin, illiyet şüphesi taşıyan vasıf olduğu görüşündedir.[2] Çünkü bu vasıf, hükümde müessirdir. Hâlbuki mahza sebep olan vasıf, hükümde müessir değildir.

Pezdevî'nin görüşüne şu şekilde *itiraz* edilmiştir:[3] Pezdevî'nin bu görüşü, usulcüler tarafından kabul edilen "İlletin cüzlerinin, ma'lûlün cüzlerinde hiçbir etkisi yoktur. Müessir olan ancak illetin tamamının ma'lûlün tamamında söz konusu olduğu illettir." şeklindeki yerleşik kurala aykırıdır.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Usulcüler tarafından kabul edilen bu kuralın anlamı, "İlletin cüzlerinin, ma'lûlün cüzlerinde hiçbir etkisi yoktur şeklinde değil, tam olarak etkisi yoktur ya da vasıtasız olarak etkisi yoktur." şeklindedir. İlletin cüzünün ma'lûlde etkisi olduğu kabul edilse bile bu, ma'lûlün cüzünde değil, aksine ma'lûlün kendisinde bir etkidir. Dolayısıyla doğru, Fahrulislam Pezdevî ile birliktedir. Zira her sebepte sebep ile ma'lûl arasına illet girer. Burada ise cüz ile ma'lûl arasına illetin girmesi söz konusu değildir. Çünkü cüzün kendisi, illetin bir kısmıdır.

---

1 Serahsî, *Usûl*, II, 310.

2 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), IV, 196.

3 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, II, 270.

**لا اسمًا** لعدم الإضافة إليه، **ولا حكمًا** لعدم الترتّب عليه؛ إذ المراد هو الجزء الغير الأخير أو أحد الجزئين الغير المرتّبين كالقدر والجنس.

فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهةُ العلية، فيثبت به ربا النسيئة؛ لأنه شبهة الفضل لِمَا في النقد من المزيّة، فلا يجوز أن يُسلم حنطة في شعير، ٥ وهذا بخلاف ربا الفضل، فإنه أقوى الحرمتين، فلا يثبت بشبهة العلة؛ بل يتوقّف ثبوته على حقيقة العلة، أعني القدر والجنس. كيف، والنصّ قائم، وهو قوله عليه السلام {إِذَا اخْتَلَفَ النَّوْعَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ يَدًا بِيَدٍ}.

وهو عند الإمام السرخسي سببٌ محضٌ؛[١] لأنّ أحد الجزئين طريقٌ يفضي إلى المقصود، ولا[٢] تأثير له ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخَر.

١٠ وذهب فخر الإسلام إلى أنه وصفٌ له شبهة العلية؛[٣] لأنه مؤثّر، والسبب المحض غير مؤثّر.

**واعترض**[٤] **عليه**: بأنه مخالف لِمَا تقرّر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثّر هو تمام العلة في تمام المعلول.

**وأجيب**: بأنّ معنى «ما تقرّر» لا تأثير تامًّا أو بلا واسطة، ولو سلّم أنّ له تأثيرًا، ١٥ لكن ليس في جزء المعلول؛ بل في نفسه، فالحقّ مع فخر الإسلام؛ إذ كل سبب يتخلّل بينه وبين المعلول علةٌ، ولا يتخلّل ههنا؛ لأنه بعض العلة.

١ أصول السرخسي، انظر: ٢/٣١٠.
٢ د – لا.
٣ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٤/١٩٦.
٤ المعترض هو التفتازاني حيث قال: «وهذا يخالف ما تقرّر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثّر هو تمام العلة في تمام المعلول». انظر: التلويح، ٢/٢٧٠.

### 2.2.7. Sadece Hükmen İllet

Ya da illet, *sadece hükmen illet*tir. Örnekleri daha sonra geleceği üzere illet hükmünde olan şart böyledir. Bu tür illetler sadece hükmen illettir, çünkü illetin bu hüküm için konulması söz konusu olmaksızın ve hükümde etkisi olmaksızın hüküm bu illete bağlanır.

### 2.3. Sebep ve Kısımları

**Sebep,** sözlükte ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ (Kehf, 18/85) âyetinde olduğu gibi *yol* anlamına, ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ﴾ (Hac, 22/15) âyetinde olduğu gibi *ip* anlamına ve ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ (Gâfir, 40/37) âyetinde olduğu gibi *kapı* anlamına gelir. Bu anlamların hepsi *ulaştırma* anlamında müşterektir. Terim olarak ise iki anlamda kullanılmaktadır:

Musannif, birinci kullanıma şu sözüyle işaret etmiştir: Sebep, hüküm için konulmaksızın ve hükümde müessir olmaksızın sadece hükme götüren yoldur. Sebebin bu tanımı, vakit gibi fiilin kendisiyle ilişkili olması, mükellefin fiiliyle olmayan durumu ve milk-i müt'a için satın almada olduğu gibi mükellefin fiiliyle olan fakat sebep olarak konulmasından maksadın, bu olmadığı durumu da içerir. Satın alma, milk-i rabakeye nispetle illet olsa da milk-i müt'aya nispetle sebeptir. Sebebin bu tanımına göre konulmasından gözetilen maksat konusundaki tesiri akılla idrak edilen durum tanım dışında kalır. Mesela milk-i rakabe açısından satın alma böyle olup bu açıdan satın alma sebep değil, illettir.

İkinci kullanıma da şu sözüyle işaret etmiştir: Sebep bazen de sem'in, şer'î bir hükmü tanıtıcı (muarrif) olduğuna delâlet ettiği her şey için kullanılır. Sebebin bu kullanımı birinciye göre daha umumî bir kullanımdır. Çünkü bu anlamda sebep hükme delâlet eden illetleri ve illetlerin dışındaki hükme ulaştıran diğer yolları da kapsar. Bu yüzden ileride *hükümlerin sebepleri* olarak ifade edeceğimiz durumlar, sebebin birinci kullanımına değil, ikinci kullanımına uygun düşer. Çünkü mesela cezalara ilişkin olarak ileride *hükümlerin sebepleri* olarak zikredeceğimiz şeylerin tamamı veya bir kısmı, sebep değil, illettir.

Sebep, dört kısma ayrılır: Çünkü sebebin hükme ulaştırması ya hemen ya da sonuç itibariyle olur. İkincisi, *mecazî anlamda sebep*tir. Birincisini ele alacak olursak ya sebep ile hüküm arasına giren illet, sebebe izafe edilir

### [السابعة: علة حكما فقط]

(وإمّا) علة (حكمًا فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجيئ أمثلته، فإنّ الحكم مترتّب عليه من غير وضعٍ وتأثيرٍ.

### [الثالث: السبب وأقسامه]

٥ (وأمّا السبب) وهو في اللغة الطريقُ نحو ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف، ١٨/٨٥]، والحبلُ نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ﴾ [الحج، ٢٢/١٥]، والبابُ نحو ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ [غافر، ٤٠/٣٧]، والكل مشترك في «الإيصال»، فاصطلح لمعنيين:

**أشار إلى الأوّل** بقوله: (فما يكون طريقًا إلى الحكم فقط) أي: بلا وضع له وتأثير فيه، وهذا يتناول ما ليس تعلّق الفعل به بصنع المكلّف كالوقت، وما هو ١٠ بصنعه، لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كـ«الشرى» لملك المتعة، فإنه بالنسبة إليه سبب وإن كان بالنسبة إلى ملك الرقبة علة، ويخرج ما يُدرَك تأثيرُه فيما هو الغرض من وضعه كـ«الشرى» لملك الرقبة، فإنه علة.

**وإلى الثاني** بقوله: (وقد يطلق) أي: السبب (على كل ما دل السمعُ على كونه معرِّفًا لحكم شرعي)، وهذا أعمّ لتناوله كلَّ ما يدل على الحكم من العلل وغيرها، ١٥ فما سنذكر من أسباب الشرائع حقيقة بالثاني، لا الأوّل؛ لأنّ كلها أو بعضها علة كما للعقوبات.

(وهو) أي: السبب أربعةٌ؛ لأنّ إفضاءه إمّا في الحال أو في المآل، والثاني **سبب مجازي**. والأوّل إمّا أن يضاف إليه العلة المتخلِّلة بينه وبين الحكم

-zira her sebepte sebep ile hüküm arasına illetin girmesi gerekir- ya da sebep ile hüküm arasına giren illet sebebe izafe edilmez. İkincisi *hakikî anlamda sebep*tir. Birincisi ise hüküm için konulmuş olmaksızın hüküm, bu sebeple sabit oluyorsa -aksi takdirde illet olurdu- veya hüküm, sebepten sonra fakat arada zaman aralığı olmaksızın sabit oluyorsa *illet anlamında sebep* olur. Hüküm, hükmün sonraya kalmasıyla birlikte sebep bulunduğunda sabit olursa veya hüküm, sebeple birlikte sabit olursa -fakat bu sebep, araya giren illet için konulmuş olmaz ve bu illet de hüküm için konulmuş olmazsa- bu da *illet şüphesi olan sebep*tir.

Musannif bu dört kısmı şu sözleriyle açıklamıştır:

### 2.3.1. Hakikî Sebep

Sebep ya *hakikî sebep*tir. Bu, konuluş açısından hükmün vâcip olması ya da var olması, kendisine izafe edilmeksizin ve sebebin diğer kısımlarında etkisi anlaşıldığı gibi hükümde etkisi anlaşılmaksızın hükme götüren yoldur. Musannif *hükme götüren yol* ifadesiyle diğer bir vaz'î hüküm olan *alâmet*ten kaçınmıştır. *Konuluş açısından hükmün vâcip olması kendisine izafe edilmeksizin* ifadesiyle de *illet*i dışarıda bırakmıştır. Çünkü konuluş açısından hükmün vâcip olması illetten dolayıdır. *Konuluş açısından hükmün var olması kendisine izafe edilmeksizin* ifadesiyle de *şart*ı dışarıda bırakmıştır. Çünkü konuluş açısından şart bulunduğunda hüküm de sabit olur. *Konuluş açısından* yani *vaz'an* kaydı ise mesela milk-i müt'anın satın almaya izafe edilmesinde olduğu gibi bu tür durumların tanıma dâhil olması için eklenmiştir. Çünkü *satın alma*, *milk-i müt'a* için *illet* değil, *sebep*tir. *Hükümde etkisi anlaşılmaksızın* ifadesiyle de sebebin kalan kısımlarını tanım dışında bırakmıştır. Çünkü sebebin diğer kısımlarında gerçek anlamda bir tesirin veya tesir şüphesinin anlaşılması söz konusudur.

**1)** Gerçek anlamda tesirin anlaşılması, a) illet hükmünde olan sebepte ve b) illet şüphesi olan sebepte söz konusu olur.

**a)** Gerçek anlamda tesirin illet hükmünde olan sebepte anlaşılması, sebep ile hüküm arasına giren illetin, -her ne kadar bu sebep illet için konulmamış olsa da- sebebe izafe edilmesinden dolayıdır. Aksi takdirde biraz sonra ele alınacağı üzere sebep, illetin illeti olurdu.

-فإنّ كل سبب لابدّ أن يتخلّل بينهما [علة][1]- أو لا، والثاني **سبب حقيقي**. والأوّل إن ثبت الحكمُ به غير موضوع له -وإلّا كان علة- أو ثبت بعده بلا تراخ **فسببٌ في حكم العلة**. وإن ثبت عنده مع التراخي أو به غير موضوع لمتخلِّل لم يوضع له **فسبب له شبهة العلة**.

٥ فبيّن الأقسام الأربعة بقوله:

## [الأول: سبب حقيقي]

(إمّا) **سبب** (حقيقيٌّ، وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوبٍ أو وجودٍ إليه) أي: وجوب الحكم ووجوده (وضعًا) -متعلّق بـ«الانضياف»- (وبلا تعقّل التأثير) في الحكم كما يعقل في سائر أقسام السبب. احترز بقوله «طريق الحكم» عن ١٠ العلامة؛ وأخرج بقوله «بلا انضياف وجوب إليه وضعًا» العلةَ لوجوب الحكم بها وضعًا، وبقوله «أو وجود إليه وضعًا» الشرطَ لثبوته[2] عنده وضعًا، وقيدُ «الوضع» ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة إلى الشرى، فإنه سبب لا علة، وبقوله «وبلا تعقّل التأثير» الأقسام الباقية من السبب لتعقّل حقيقة التأثير أو شبهته فيها.

**أمّا الحقيقة**: ففي السبب الذي في حكم العلة، والذي له شبهة العلة.

١٥ **أمّا الأوّل**: فلانضياف العلة المتخلّلة إليه وإن لم يوضع له؛ وإلّا كان علة العلة كما سيجيئ تحقيقه.

---

١ جميع النسخ: بدون «علة»؛ لكن السياق يقتضيها.
٢ ر: كثبوته.

**b)** Gerçek anlamda tesirin illet şüphesi olan sebepte anlaşılması şeklindeki ikincisi de yine sebep ile hüküm arasına giren illetin sebebe izafe edilmesinden dolayıdır. Fakat bu ikincisi birincisinden, illet anlamının ikincide eksik olmasından dolayı ayrılır. Çünkü (kuyunun kazılması meselesinde olduğu gibi) engeli ortadan kaldırma durumunda zâhiren illetin varlığı sonraya kalır. Asılı duran kandilin ipini kesme ve içinde sıvı bulunan tulumu yırtma meselesi ise bundan farklıdır. Diğer yandan kişinin, büyük olan hanımının küçük olan hanımını emzirmesi meselesinde olduğu gibi hükme götüren fiilde sebebin illet için konulmaması iki kere araya girmektedir. Kısasa şahitlik edilmesi, yola taş konulması ve evin direklerinin yola uzatılması ve benzeri durumlar ise bundan farklıdır. Bu yüzden birinci kısma girenlerde değil, fakat bu kısma girenlerde bunun *teaddî* ile yapılmış olması şart koşulmuştur.

**2)** Tesir şüphesinin anlaşıldığı ikinci kısım ise mecazî sebepte söz konusudur. Çünkü sonuç itibariyle illiyyet (el-illiyyetü'l-meâliyye) şüphesinin, tesir şüphesini gerektirdiğinde şüphe yoktur. Bunların tamamı ileride ele alınacaktır.

Hakikî sebebin sonucu, fiilin sonucunun kendisine izafe edilmemesidir, aksine fiilin sonucunun, hüküm ile sebep arasına giren illete izafe edilmesidir.

* Buna göre hırsızlığa, adam öldürmeye ve yol kesmeye delâlet eden kişi, meydana gelen zararı tazminle sorumlu olmaz. Düşmana ait bir kalenin yolunu tarif edip gösteren kişi de buradan alınan ganimete ortak olmaz. Ancak yol gösteren kişi, onlara katılıp birlikte giderse bu durumda bu fiili, diğerlerininkiyle birlikte illet kapsamında değerlendirilir. Çünkü bu kimselere yolun gösterilmesi, maksada ulaşmanın yoludur. Yol gösterme ile maksadın hâsıl olması arasına ise tercih sahibi birinin fiili girmiş olup bunun yaptığı fiil, yol gösterenin fiiline izafe edilmez.

Buna karşılık harem bölgesinde bir avın yerini gösteren ihramlı kimsenin tazmin sorumluluğu vardır. Çünkü harem bölgesinin emniyetini ortadan kaldırmak, ihramlı kişi hakkında bir suç sayılır. Zira ihrama girmek suretiyle harem bölgesindeki emniyeti ihlal etmemeyi üstlenmiştir. Dolayısıyla tıpkı vedîayı koruması gereken emîn kimsenin, hırsıza vedîanın yerini göstermesi gibi ihramlı kişinin avın yerini göstermesi de sebep olarak değil, bizzat yapmak gibi değerlendirilir, dolayısıyla tazminle yükümlü olur.

**وأمّا الثاني**: فللانضياف أيضًا، لكنّه امتاز عن الأوّل لقصور معنى العلة في هذا، فإنّ **في رفع المانع** يتراخى وجود العلة[1] ظاهرًا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشقّ الزقّ، **وفي الفعل المفضي** يتوسّط عدم الوضع مرتين كإرضاع الكبيرة[2] ضرّتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر وإشراع الجناح[3] ونحوها، ٥ ولذلك اشترط فيه التعدّي دون الأوّل.

**وأما الشبهة**: ففي المجازي؛ لأنّ شبهة العلية المآلية تقتضي شبهة التأثير بلا مرية، وسيأتي تحقيق جميع ذلك إن شاء الله تعالى.

**(وحكمه)** أي: حكم السبب الحقيقي **(أن لا يضاف أثرُ الفعل إليه)**؛ بل إلى العلة المتوسّطة بين الحكم والسبب.

١٠ * **(فلا يضمن الدالّ على السرقة أو القتلِ أو قطعِ الطريق، ولا يشترك في الغنيمة الدالّ على حصن حربي بوصف طريقه)** إلّا إذا ذهب معهم فصار صاحب علة، وذلك لأنّ الدلالة طريق الوصول، وقد تخلّل بينها وبين الحصول فعلُ مختارٍ لم يضف إليها.

وإنما ضمن مُحْرِمٌ دل على الصيد؛ لأنّ إزالة الأمن جناية في حقّه ١٥ لالتزامه إيّاه، فدلالته مباشرةٌ، لا سببٌ كمودَع دل سارقًا على الوديعة،

١ جميع النسخ: وجوب العلة. ولعل الصواب ما أثبتنا.
٢ جميع النسخ: الكبير.
٣ الجناح: رؤوس الأخشاب التي تخرج من فوق البيت بمقدار ذراع أو أكثر حتى يبنى عليه بعض بيت العلوّ، وإشراعه إظهاره وإخراجه.

Fakat ihramlı kimsenin avın yerini göstermesinin, işe yaramama ihtimali olduğu için yol göstermesi, avın avlanmasıyla sonuçlanmadıkça tazminle sorumlu olmaz. Aksi takdirde ihramlı kişi, avı yakalayıp bırakan ya da ok atıp isabet ettiremeyen kimse gibi olur ki, bu durumda tazmin gerekmez.

5 İhramlı olmayıp harem bölgesindeki avın yerini gösteren kimse, avın avcı tarafından avlanması halinde tazminle sorumlu olmaz. Çünkü bu kişi, birilerine ait malları, mescidin eşyalarını ve vakıf malları gibi Allah hakkı için dokunulmazlığı olan malları gösteren kişi gibi olup bu durumlarda yol gösteren kişi, tazminle sorumlu olmaz.

10 Fakihlerin jurnalcilik yapan kişi için tazmini vâcip kılmaları ise jurnalciliğin yaygınlaşması sebebiyle kıyasın aksine istihsân yoluyla verilmiş bir hükümdür.

* Yine bir kimse bir çocuğa kendisi yani veren adına tutması için silah verse çocuk da bu silahla kendisini öldürse bu durumda silahı veren kimse 15 tazminle yükümlü olmaz. Çünkü çocuğun kendisini vurması, kendi tercihiyle olmuş olup öldürme fiili, verene izafe edilmez. Fakat silahın düşüp bu sebeple çocuğun ölmesi durumu bundan farklıdır. Çünkü bu durumda çocuk, ihtiyar sahibi olmayıp teaddî olduğu için çocuğun ölmesi, silahı vermeye izafe edilir ve bu verme illet hükmünde olur.

20 * Yine bir kimse çocuğa "Yemen için ağaca çık, meyvesini silkele." veya "Yememiz için ağaca çık, meyvesini silkele." dese, çocuk da denileni yapsa ve düşüp ölse bu durumda bunu söyleyen kimse tazminle yükümlü olmaz. Çünkü bu takdirde çocuk, birinci durumda her açıdan, ikinci durumda ise bir açıdan kendi menfaati için kendi ihtiyarıyla çıkmıştır. Dolayısıyla hüküm, 25 şüphe ile illetinden kopmaz. Çünkü kural, hükmün, sebebe değil, illete izafe edilmesidir. Şu durum ise bundan farklıdır: Yılan bir adamı sokar, birisi de bu adamı yaralar ve adam ölürse bu durumda tazminin yarısı düşer. Çünkü adamın ölmesi açısından her ikisi de yani yılanın sokması ve birisinin onu yaralaması illet olup hangisinden dolayı öldüğünün tercihi imkânsızdır. Fakat 30 çocuk meselesinde adam, çocuğa "Benim yemem için" derse bu durumda ölen çocuğun diyetini bu adamın âkılesi tazmin eder. Çünkü bu durumda adam, çocuğu alet gibi kullanmış olur ki, çocuğun telef olması bu adama izafe edilir. Kölenin kaçması için bağının çözülmesi, kuşun kaçması için kafesin kapısının açılması ve hayvanların kaçması için ahırın kapısının açılması ve benzeri 35 durumlar da buna göre değerlendirilir.

لكن لـمّا كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقرّ باتّصال القتل إلى الصيد؛ وإلّا صار[١] كما أخذه فأرسله أو رماه[٢] فلم يُصِبْه.

وإنما لم يضمن حَلَّالٌ دل على صيد الحرم؛ لأنه كالدال على الأموالِ المملوكة ومتاع المسجدِ والأموالِ المحترمة لله تعالى كالموقوفة.

٥ وإنما أوجبوا الضمان على الساعي استحسانًا على خلاف القياس لغلبة السُّعَاة.

* (ولا) يضمن (من دفع صبيًّا سلاحًا[٣] ليمسكه له) أي: للدافع (فقتل به نفسَه)؛ لأنّ ضربه نفسه صادرٌ باختياره غير مضاف إليه بخلاف ما إذا سقط فهلك؛ لأنه غير مختار، فيضاف إلى الدفع لكونه تعدِّيًا، فيكون في حكم العلة.

* (ولا) يضمن (من قال له) أي: للصبي («اصعدْ الشجرةَ وانفضْ ثمرتَها لتأكل

١٠ أنت (أو لنأكل») نحن» (ففعل فعطب)؛[٤] لأنّ صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الأوّل، ومن وجه في الثاني، فلا ينقطع الحكم عن علته بالشكّ؛ لأنّ الأصل الإضافة إلى العلة دون السبب، بخلاف ما إذا لدغتْه حيّةٌ وجرحه إنسانٌ حيث يسقط نصف الضمان؛ لأنّ كلًّا علةٌ، فتعذّر الترجيح. وأمّا إذا قال «لِآكُلَ» فيضمن عاقلتُه؛ لأنه صار مستعمِلاً له بمنزلة الآلة، فتلفُه يضاف إليه.

١٥ وعلى هذا حَلُّ قيد العبد وفتحُ باب القفص والاصطبل ونحو ذلك.

---

١ ر د: «والإخبار» بدل «وإلّا صار».
٢ د – أو رماه.
٣ وفي المرقاة: «سكينا» بدل «سلاحا».
٤ عطب: من باب «علم» بمعنى هلك، والعَطَب بفتحتين الهلاك.

### 2.3.2. İllet Anlamında Sebep

Veya sebep, *illet anlamında sebep*tir. Bu, illetin hükmü için konulmaksızın kendisiyle hüküm arasına giren illetin, kendisine izafe edildiği sebeptir. Yani bu sebep, bu illetin hükmü için konulmuş olmaksızın illet kendisine izafe edilir. Aksi takdirde sebep değil, illet olurdu.

Bu sebebin sonucu, fiilin eserinin kendisine izafe edilmesidir. Çünkü illet, bu sebebe izafe edilmektedir. Sebebe izafe edilen illete izafe edilen hüküm, sebebe izafe edilmiş demektir.

* Mesela hayvanı sürmek ve yedmek böyledir. Çünkü hayvan, sürücünün ve yedicinin tabiatı doğrultusunda yürür. Bu yüzden hayvanın fiili, zorunlu olarak sürene ve yedene izafe edilir. Fakat sürmek ve yedmek, telef için konulmamıştır. Bu yüzden telef edilen şey, mahallin bedelinin tazmini konusunda süren ve yedene izafe edilir. Çünkü mahallin bedeli olan tazmin, sebep olmanın sonucudur. Fakat kısas, keffaret ve mirastan mahrumiyet gibi bizzat yapmanın cezası olan konularda hüküm, illet hükmünde olan sebebe izafe edilmez.

* Kandilin ipini kesmek ve içinde sıvı bulunan tulumu yarmak, evin tavanına konan direklerin ucunu yola uzatmak, yola taş koymak, duvar sahibinin yıkılmaya yüz tutmuş duvarı yıkmayı terk edip kendi haline bırakması, bir kimsenin hayvanını başkasının ekinine sokup hayvanın ekini yemesi, kısasa şahitlik etmek gibi benzeri durumlar da böyledir. Telefin bu sayılan durumlara izafe edilmesinden dolayı bu durumlar, illet hükmündedir. Diğer yandan bu durumların hiçbiri Şer‘ tarafından telef için konulmadığı için illet sayılmaz. Dolayısıyla keffaret ve mirastan mahrumiyet gibi bizzat yapanın fiillerine verilen kısas ve diğer hükümler gerekli olmaz.

### 2.3.3. İllet Şüphesi Taşıyan Sebep

Veya sebep, *illet şüphesi taşıyan bir sebep*tir. Bu: **1)** İlletin varlığının sonraya kalması sahih olmak üzere hükmün, sebep bulunduğunda sabit olması açısından kendisine izafe edildiği sebeptir. Mesela sebebin, illetin şartını îcat etmesi böyledir. **2)** Veya bu, hükmün, kendisiyle ispat edildiği sebep olup bu sebep, kendisiyle hüküm arasına giren illet için konulmamış, araya giren bu illet de hüküm için konulmamıştır. Bunun örnek üzerinde izahı biraz sonra gelecektir.

Bu tür sebebin sonucu, fiilin eserinin mutlak olarak değil, teaddî şartıyla sebebe izafe edilmesidir. Çünkü bu tür sebepte daha önce açıklanan iki yönden dolayı illet anlamı eksik olduğu için bu tür sebeplerde teaddî şart koşulmuştur.

## [الثاني: سبب في حكم العلة]

(وإمّا) سبب (في حكم العلة، وهو ما يضاف إليه العلة المتخلِّلة) بينه وبين الحكم (بلا وضعٍ لحكمها) أي: من غير أن يكون ذلك السبب موضوعًا لحكم تلك العلة؛ وإلّا كان علةً، لا سببًا.

٥ (وحكمه: أن يضاف أثرُ الفعل إليه) لإضافة العلة إليه، فإنّ المضاف إلى المضاف مضافٌ.

* (كسوق الدابة وقوْدها)، فإنها تمشي على طبع السائق والقائد، فيضاف فعلها إليهما بالضرورة، لكنّ السوق والقود لم يوضعا للتلف، فيضاف ما تلف إليهما في بدل المحلّ؛ لأنه حكم التسبيب، لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان ١٠ الميراث.

* (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشقِّ الزقّ وفيه مائع، وإشراعِ الجناح إلى الطريق، ووضعِ الحجر فيه،[1] وتركِ الحائط المائل بعد التقدّم إليه، وإدخالِ الدابّة في زرع الغير حتى أكلته، والشهادةِ بالقود، فلإضافته إليها صارت في حكم العلة، ولعدم وضعها له لم تكن علة، فلم يلزم القصاص وغيرُه من أجزئة الأفعال كالكفارة وحرمان الإرث.

## ١٥ [الثالث: سبب له شبهة العلة]

(وإمّا) سبب (له شبهة العلة، وهو ما يضاف الحكم إليه ثبوتًا عنده على صحّة التراخي) ككونه إيجادًا لشرط العلة، (أو يثبت) الحكمُ (به) حال كونه (غير موضوع لمتخلّل لم يوضع) ذلك المتخلِّلُ (للحكم)، وسيأتي توضيحه في مثاله.

(وحكمه: أن يضاف أثرُ الفعل إليه)، لا مطلقًا؛ بل (بالتعدّي)؛ لأنه لـمّا انتقص فيه ٢٠ معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك.

١ ر – فيه.

**1)** İlletin varlığının sonraya kalması sahih olmak üzere hükmün, sebep bulunduğunda sabit olması açısından kendisine izafe edildiği sebebin örneği başkasına ait bir mülkte kuyu kazmaktır. Başkasının mülkünde kuyu kazmak, oraya düşen kimseyi öldürmenin sebebidir. Çünkü kuyu kazılması, birisinin oraya düşmesinin yoludur. Fakat kuyu kazmak, birisinin oraya düşmenin illeti değildir. Aksine illet yürüyen kişinin ağırlıdır. Sebep ise oraya doğru yürümesidir. Kuyuyu kazmak ise düşmenin şartını îcat etmektir. Fakat kuyu kazmanın illet olma şüphesi vardır. Şöyle ki, düşüp helak olmak şeklindeki hüküm, sebep ile sabit olması açısından değil, fakat varlık bakımından kuyunun kazılması olan sebebe bağlı olduğu için buna izafe edilir. Hükmün sübutu bu sebebe bağlı olmadığı için de kuyu kazmak suretiyle birisinin ölümüne sebep olmak ne keffareti ne de mirastan mahrumiyeti gerektirir. Çünkü keffaret ve mirastan mahrumiyet, doğrudan öldürmenin cezası olup, burada bu söz konusu değildir. Fakat bu durumda diyet gerekli olur. Çünkü diyetin gerekli olması, telef edilen şeyin bedeli olup fiilin cezası değildir. Teaddî şeklinde yani mesela başkasının mülkünde veya umumî bir yolda kuyu kazmada telef, sebebin varlığından itibaren kazanın kuyuyu kazmasına bağlı olarak meydana gelmiştir. Öyle ki, kuyuyu kazan kimsenin fiiline, mesela birisinin bir kimseyi kuyuya itmesi gibi hükmün kendisine izafe edilmesi mümkün olan bir durumun ilişmesi halinde tazmin, kuyuyu kazana değil, kişiyi kuyuya itene gerekir.

**2)** Hüküm, kendisiyle sabit olduğu halde sebebin, araya giren illet için konulmadığı ve illetin de hüküm için konulmadığı sebebin örneği ise bir kimsenin büyük olan hanımının küçük kumasını kasıtlı olarak emzirmesidir. Şöyle ki, bir adam biri küçük, diğeri büyük iki kadını nikâhlasa, büyük olan kadın da küçük olan kumasını emzirse iki kadın da adama haram olur. Bu durumda koca, mehrinin yarısını küçük olana öder, sonra ödediği bu mehir konusunda şayet kadın, kocasının küçük olanla evlendiğini öğrendikten sonra nikâhın fâsid olmasını amaçlayarak emzirmiş ise büyük olan kadına rücû eder. Eğer bilmeden kasıt olmaksızın emzirmiş ise bu durumda koca, büyük olan kadına rücû edemez. Büyük olanın emzirmesiyle nikâh fâsid olur. Hâlbuki emzirme, nihakın fesadı için konulmamıştır. Aksine emzirme, çocuğun gelişimi için konulmuştur. Nikâhın ifsadı ise emzirme (sebep) ile mehrin gerekmesi şeklindeki hüküm arasına girmiş illet olup bu ifsat sebebiyle küçüğe mehrin yarısının ödenmesi gerekir. Hâlbuki nikâhın ifsat olması, bu hüküm (mehrin gerekmesi) için konulmamıştır. Çünkü "kocanın mülkiyetinden çıkması durumunda kadının bud'unun, mütekavvim bir mal olarak kabul edilmeyeceği" şeklinde yerleşik bir kural mevcuttur. Fukahanın konuya ilişkin söylediği budur.

* مثال ما يضاف الحكم إليه ثبوتًا عنده على صحّة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير)، فإنه سبب للقتل؛ لأنه طريق للوقوع فيها، وليس بعلة له؛ بل العلةُ ثقلة الماشي، والسببُ مشيه فيه. فأمّا الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع، لكنّ له شبهة العلة من حيث إنّ الحكم يضاف إليه وجودًا عنده، لا ثبوتًا به، ولهذا لم ٥ يكن موجِبًا للكفارة ولا حرمانِ الإرث؛ لأنّ ذلك جزاء المباشرة ولم توجد، لكن تجب الدية؛ لأنّ ذلك بدل المتلَف، لا جزاءُ الفعل، وقد حصل التلف مضافًا إلى حفره وجودًا عنده بطريق التعدِّي، حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو الإلقاء يكون الضمان على الملقِي، لا الحافِر.

* (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلِّل[1] لم يوضع للحكم (إرضاعِ ١٠ الكبيرة ضَرَّتَها الصغيرةَ بالتعمّد)، رجلٌ تزوّج صغيرةً وكبيرةً فأرضعت الكبيرةُ ضَرَّتها الصغيرةَ حتى حرمتا عليه، فإنّ الزوج يغرَم الصغيرة نصف صداقها، ثم يرجع على الكبيرة إن تعمّدت الفسادَ بعد علمها بالنكاح، وإن لم تتعمّد فلا يرجع، فالإرضاع يثبت به إفسادُ النكاح ولم يوضع له؛[2] بل للتربية، وإفساد النكاح متخلِّل يثبت به لزوم المهر، ولم يوضع له لِمَا تقرّر أنّ البُضع غير متقوِّم حالة ١٥ الخروج، كذا قالوا.

---

١ د: المتخلّل.
٢ د: ولو لم يوضع له.

İllet şüphesi taşıyan sebebe ilişkin olarak verilen bu örneklere bunların illet hükmünde şartın kısımları olduğu şeklinde *itiraz* edilmiştir.

Bu itiraza da şöyle *cevap* verilmiştir: Bir şeyin iki farklı açıdan şart ve sebep olması mümkündür. Şöyle ki, kuyunun kazılması, düşüp ölmeye engel olan yerin sertliğini ortadan kaldırma açısından şarttır, düşenin ölümüne yol açması açısında da sebeptir. Aynı şekilde bir şeyin iki farklı açıdan sebep ve illet olması veya şart ve alâmet olması ya da üç farklı açıdan sebep, illet ve şart olması mümkündür.

Evet, bu kısım ile ikinci kısım arasındaki fark çok açık değildir. Zira başkasına ait bir mülkte kuyu kazma meselesinde farkın tulumun yırtılması gibi olmaması mümkündür. Zira tulumu yırtma meselesinden farklı olarak kuyu kazma meselesinde sebep ile hüküm arasına ihtiyarî ve mübah olan başka bir sebep girmiştir ki, bu da düşen kimsenin kuyaya doğru yürümesidir. Fakat büyük hanımın küçüğü emzirmesi, hükmün kendisine izafe edilmesi noktasında öldürmeye şahitlik gibidir. Bunun da ötesinde hükmün kendisine izafe edilmesi noktasında büyüğün emzirmesi, öldürmeye şahitlikten evlâdır. Çünkü küçüğün emmesi, onun açısından tabîî bir durum olup sebep olarak dikkate alınmaz. Bu yüzden küçük bir çocuk, mûrisini öldürdüğünde mirastan mahrum olmaz. Ancak burada (illet şüphesi taşıyan sebepte) sebebin iki yerde söz olması açısından aralarında fark gözetilmesi müstesnadır. Zira emzirme, nikâhı ifsat etmek için konulmadığı gibi -aksine çocuğun gelişimi için konulmuştur- ifsat da mehirle yükümlü tutmak için konulmamıştır. Çünkü bilindiği üzere kadının bud'u, kocanın mülkiyetinden çıkması durumunda mütekavvim bir şey olarak değerlendirilmez.

Öldürmeye şahitlik etme meselesine gelince, şahitlik kısas hükmü için konulmamış olsa da -çünkü maktûlün velisinin kendi ihtiyarıyla kısastan vazgeçmesi ihtimal dâhilindedir- hâkimin kısasa hükmetmesi için konulmuştur. "Şehâdet kısas için konulmamıştır." şeklindeki ifade, ancak bu açıdan geçerlidir.

### 2.3.4. Mecâzî Sebep

Ya da sebep, *mecazî anlamda sebep*tir. Mecazî sebep, hemen değil, fakat sonuç itibariyle hükme ulaştıran yoldur. Önceki iki kısımda olduğu gibi sebep, tesirin bulunmasına rağmen mecaz olsa da özellikle bu kısım, mecazî sebep olarak isimlendirilmiştir. Çünkü hakikatin noksanlığı sebebiyle mecaza gitmek, hakikati tamamlayan ziyade sebebiyle mecaza gitmekten evlâdır.

**واعترض**: بأنّ ما ذكر من أقسام الشروط التي في حكم العلة؛

**وأجيب**: بأنه لا امتناع في كون الواحد شرطًا وسببًا باعتبار رفع المانع والإفضاء كما في كونه سببًا وعلةً بالاعتبارين أو شرطًا وعلامةً أو سببًا وعلة وشرطًا بالاعتبارات.

٥ نعم، الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح، فإنه وإن أمكن في الحفر أن لا يكون كشقّ الزقّ حيث تخلّل في الحفر سببٌ آخرُ اختياري مباح، هو المشي دونه في الزقّ، لكنّ إرضاع الكبيرة كشهادة القتل في أنّ الحكم مضاف إليه ولم يوضع؛ بل أولى؛ لأنّ ارتضاع الصغيرة غير معتبر، فهو كالطبيعي، ولذا إذا قتل مورِثَه لا يحرم عن الميراث؛ اللهمّ إلّا أن يفرّق باعتبار أنّ التسبيب[1] هنا ١٠ في موضعين؛ إذ ليس الإرضاع موضوعًا لإفساد النكاح؛ بل للتربية، ولا الإفسادُ لإلزام المهر لِمَا عرف أنّ البُضع حال خروجه غير متقوّم.

وأمّا الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقَوَد وإن لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال أن لا يباشره الولي باختياره، وما يقال «إنّ الشهادة لم توضع للقود» إنما هو بهذا الاعتبار.

## ١٥ [الرابع: سبب مجازي]

(وإمّا) سبب (مجازيٌّ، وهو طريقٌ) للحكم (يفضي) إليه، لا في الحال؛ بل (في المآل)، وخُصّ باسم «المجاز» وإن كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازًا أيضًا؛ لأنّ التجوّز بنقصان الحقيقة أولى من التجوّز بالزيادة المكملة عليها؛

١ وفي فصول البدائع: التسبب. انظر: ١/٢٦٩.

Mesela şarta bağlı boşama, azat ve nezirlerin ceza için sebep olması böyledir. Zira bunlardan her biri, ceza için gerçekleşmesi murad edilen ve edilmeyen bir şarta bağlandığında bu şart, ceza için mecazî sebep olur. Allah adına yapılan yemin de keffaret hükmü için böyledir. Çünkü yemin de aynı şekilde keffaret için mecazî sebep olup hakikî sebep değildir.

Şarta bağlı olan tasarruflara gelince, bunların hakikî sebep değil de mecazî sebep olmaları, cezaların gerçekleşmesine ancak bağlandıkları şartın gerçekleşmesi halinde götürmeleri sebebiyledir. Şart gerçekleştiğinde bu ta'likler, bilfiil yani o anda hükme ulaştıran sebepler olur. Çünkü bunlar, cezanın ancak şartın gerçekleşmesi halinde gerçekleşmesi için konulmuştur ki, bu şart, şartın bulunmasından önce cezanın gerçekleşmesine mani olur.

Aynı şekilde yeminin hakikî sebep olmayıp mecazî sebep olması da yeminin, keffarete ancak yeminin bozulması durumunda götürmesi sebebiyledir. Yemin bozulduğunda bu yemin de bilfiil yani o anda keffarete götüren sebep olur. Çünkü yemin, yerine getirilmek için konulmuş olup yeminde durmak, bozmaya mânidir. Şarta bağlı olanın ve yemini bozmanın, şart gerçekleştiği ve yemin bozulduğu takdirde illet oldukları kabul edilse bile bir şeyin sonuç itibariyle alacağı şeyle isimlendirilmesi türünden mecaz olur. Kaldı ki, meşâyıhın "Keffaretin sebebi, yemin-i gamûsun aksine yemin-i mün'akidde olduğu gibi yasak ve ibaha arasında dönüp duran bir durumdur." şeklindeki sözleri keffaretin sebebinin yeminin bizzat kendisi olduğu konusunda açıktır. Ancak keffaretin sebebinin yeminin kendisi olması, yeminin bozulması şartıyladır. Bu yüzden meşâyıhın söz konusu ifadesi, buna hamledilir.

Bize göre bunun yani mecazî sebebin iki açıdan hakikat olma şüphesi mevcuttur:

*Birincisi*: Allah adına yemin etmekte yemin ve diğerinde (ta'lik) şart, tasarrufu pekiştirmek için konulmuştur. Şöyle ki, birincisinde yemin, bozulması halinde keffaretin gerekli oluşuyla, ikincisinde de şart, cezanın gerekli oluşuyla tazmine konu olur. Şarta bağlı tasarruf, şartın gerçekleşmesiyle buna bağlı tasarrufun da gerçekleşmesinin gerekli oluşuyla mazmundur. Sabit olanın ortadan kalkması durumunda bir şeyle tazmine konu olmak üzere bir sebeple sabit olan her şeyin, sabit olan bu şeyin ortadan kalkmadan önce sübut şüphesi mevcuttur. Aynı şekilde o şeyin sebebi sebebiyle de sübut şüphesi mevcuttur.

(كالتطليق والإعتاق والنذر المعلّقة) -صفة الكل-، فإنّ كل واحد إذا علِّق بشرط لا يراد أو يراد للجزاء يكون سببًا مجازيًّا (للجزاء، و) نحو (اليمين بالله) فإنها أيضًا سبب مجازيٌّ (للكفارة) لا حقيقيٌّ.

**أمّا التعليقات**: فلعدم الإفضاء فيها إلى الأجزئة إلّا عند وجود الشرط، فعند ٥ وجوده تكون التعليقات أسبابًا مفضية بالفعل، فإنّ وضعها لأَنْ لا يقع الجزاء إلّا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله.

**وأمّا اليمين**: فلعدم الإفضاء فيها أيضًا إلى الكفارة إلّا على تقدير الحنث، فعنده تكون اليمين سببًا مفضيًا بالفعل، فإنّ وضعها للبَرِّ المانع عن الحنث. وإن سلّم أنّ المعلَّق ونفسَ الحنث يكون عللًا حينئذ، فكان تجوّزًا من تسمية ١٠ الشيء بما يؤول إليه، على أنّ قول المشايخ «سبب الكفارة أمر دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس» ظاهرٌ في أنّ السبب نفسُ اليمين، لكن يشترط فوات البرّ، وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ.

(وله) أي: لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين:

**الأوّل**: أنّ اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البرّ، وذلك بأن يكون مضمونًا بلزوم ١٥ الكفارة في الأوّل والجزاءِ في الثاني. وكل شيء يكون الثابت بسببٍ مضمونًا[1] بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت، فكذا سببه،[2]

---

١ د – بلزوم الكفارة في الأوّل والجزاءِ في الثاني. وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونًا.
٢ ر: السببية

Mesela gasp, gasp edilen malın helak olması durumunda kıymetiyle tazmine konu olacak şekilde gasp edilen malın kendisinin sahibine geri verilmesini gerektirir. Ancak bu kıymetin, gasp edilen mal helak olmadan önce sübut şüphesi vardır. Öyle ki, bu şüphe sebebiyle malın mevcut olması durumunda kıymet ve maldan ibra, kefalet ve rehin sahih olur. Bu yüzden gasp eden kişi, tazmin etmesi halinde bu mala gasp vaktinden itibaren malik olur.

*İkincisi*: Yeminde durmanın vâcip olması, keffaretin ya da cezanın gerekli olması korkusundandır. Başka bir sebepten dolayı vâcip olan her vâcip, bir açıdan sabit olur, bir açıdan sabit olmaz. Bir açıdan sabit olmaması yönüyle yeminde durmanın ortadan kalkma ihtimali olduğuna göre yeminde keffaretin, şarta bağlamada da cezanın sabit olma ihtimali mevcuttur. Müsebbebin, sebebi miktarınca sabit olması için sebebinde de durum aynıdır. Bir şeyin sabit olma şüphesi, o şeyin hakikaten sabit olmasıyla dikkate alınır. Dolayısıyla sabit olma şüphesi olan şey de tıpkı hakikaten sabit olan şey gibi mahalle ihtiyaç duyar. Zira mahalle yönelik her hükmün sabit olma şüphesi, hakikaten sabit olan gibi olup mahalli gerektirme noktasında bekası, ilkten sabit olma gibidir. Bu yüzden haram olan kadınlarda nikâh şüphesi, hür kimsede de alım-satım şüphesi sabit olmaz. Çünkü şüphenin anlamı, bir engelden dolayı medlûlün sonraya kalmasıyla birlikte delilin mevcut olması olup mahallin dışında bunun sabit olması mümkün değildir. Dolayısıyla ta'likin yapıldığı mahal, helalliğin ortadan kalkması sebebiyle zail olduğunda yemin de bâtıl olur.

Buna göre şarta bağlı talakta şart gerçekleşmeden önce başka bir şekilde üç talakın müneccez olarak gerçekleşmesi, şarta bağlı talakı yani üç ve daha aşağısındaki şarta bağlı talakları bâtıl kılar.

Züfer ise bu kısmın, sırf mecazî sebep olduğunu söylemiştir ki, buna göre bu kısmın hakikat olma şüphesi söz konusu değildir. Çünkü mesela boşamanın şarta bağlanmasında olduğu gibi bu tür bir ta'lik, farazî bir şeydir. Bir şeyin farz edilmesi ise o şeyden ayrı bir şey olup ne bir mahalli ne de helalliği gerektirir. Dolayısıyla müneccez üç talak, şarta bağlanan talakı bâtıl kılmaz. Yani bu durumda boş olması şarta bağlı olan kadının ayrıca müneccez olarak üç talakla boşanması, şarta bağlı olan talakı geçersiz kılmaz. Şarta ta'likin, mahal ve helallikten herhangi birini gerektirmemesi sebebiyle bir kimsenin üç talak ile boşadığı kadını tekrar boşamayı onunla evlenme şartına bağlaması sahih olur ki, bu durumda şayet adam tahlilden sonra o kadını nikâhlasa, bu ta'lik sebebiyle kadına verilen talak gerçekleşir. Ta'lik, başlangıcı açısından mahalli gerektirmiyorsa devamı açısından mahalli gerektirmemesi–bu daha kolaydır- daha uygundur.

كالغصب يوجب ردَّ عين المغصوب مضمونًا بالقيمة عند فواته، ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصحّ الإبراءُ عن القيمة والعين والكفالةُ والرهنُ حال قيام العين، ولذا يتملّكه بالضمان من وقت الغصب.

**الثاني**: أنّ وجوب البرّ لخوف لزوم الكفارة أو الجزاء.[1] وكل واجب لغيره يكون ثابتًا من وجه دون آخر. وإذا كان له عرضيّة الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضيّة الثبوت، فكذا لسببه ليكون المسبَّب ثابتًا على قدر سببه. وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته، فلا تستغني عن المحلّ كحقيقته؛ إذ كل حكم عائد إلى المحلّ فشبهته كالحقيقة، وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحلّ، ولذا لا يثبت شبهةُ النكاح في المحارم وشبهةُ البيع في الحرّ؛ لأنّ معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلّف المدلول لمانع، فيمتنع في غير المحلّ، فإذا فات المحلّ بزوال الحلّ بطل اليمين.

(فتنجيز الثلاث يُبطِل التعليقَ) أي: تعليقها وتعليقَ ما دونها.

قال (زفر) هذا القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة؛ لأنه فُرِضَ للتطليق مثلًا، وفرض الشيء غيرُه، فلا يستدعي محلًّا ولا حِلًّا (فلا يبطله) أي: فحينئذ لا يُبطِل تنجيزُ الثلاث التعليقَ، ولعدم استدعائه شيئًا منهما صحّ تعليقُ طلاق المطلَّقَة الثلاث بتزوّجها، فيقع لو تزوّجها بعد التحليل، فلم يستدع ابتداؤه المحلَّ، فبقاؤُه -وهو أسهل- أولى.

[1] ف: والجزاء.

Boşamanın, başlangıçta mülkiyetin dışında başka bir şeye bağlanması durumunda mülkiyetin şart koşulması, mülkiyete bağlı cezanın istishâb sebebiyle varlığının galip olması ve yeminden amaçlanan yeminde durmanın pekiştirilmesinin hâsıl olması içindir. Bu durumda boşamının mülkiyete bağlanması için mülkiyetin şart koşulmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü mesela o kadınla evlenmek suretiyle yeminini bozması durumunda mülkiyetin varlığı kesin olarak sabit olmaktadır. Bununla birlikte ta'likin devamı durumunda mülkiyet şart koşulmaz. Dolayısıyla kocanın, kadını üçün altında, bir veya iki talakla boşamasıyla mülkiyetin ortadan kalkması sebebiyle ittifakla ta'lik bâtıl olmaz. Aynı şekilde kocanın üç talakla boşamasıyla helalliğin ortadan kalkması sebebiyle de ta'lik bâtıl olmaz.

*Deriz ki*, daha önce geçtiği üzere illiyet şüphesinin mahalli gerektirdiği göz önünde bulundurulduğunda yapılan şu iki kıyastan her biri fâsiddir. Birincisi, talakın evlenmenin dışında bir şeye bağlanmasının, talakın evlenmeye bağlanmasına kıyas edilmesidir ki, bu kıyasın sonucu şudur: Talakın evlenmeye bağlanması, mahalli gerektirmiyorsa talakın evlenmenin dışında bir şeye bağlanması da mahalli gerektirmez. İkinci kıyas da ta'likin bekası durumunda mülkiyetin şart koşulmaması noktasında helalliğin mülkiyete kıyas edilmesidir.

*Birincisi* fâsiddir. Çünkü nikâha bağlanan talakın sübut şüphesi (sabit olma ihtimali), imkânsızdır. Zira milk-i nikâh, milk-i talakın ve sıhhatinin illetidir. Bir şeyin sahihliğinin illetinden önce ise o şeyin hakikaten sabit olması söz konusu olmadığı gibi sübut şüphesi de söz konusu olmaz. Dolayısıyla nikâha bağlanan talak için mahallin bulunması şart değildir. Ancak nikâhın dışında bir şeye bağlanan talakta durum bundan farklıdır.

*İkincisi* de fâsiddir. Çünkü milk-i talak, milk-i nikâhtan anlaşılan bir şeydir. Milk-i nikâhın sıhhati, mahallin mülkiyetini değil helalliğini gerektirdiğine göre milk-i talakın sıhhati de aynı şekilde mahallin helalliğini gerektirir. Dolayısıyla talakın sıhhatine aykırı olan şey, mülkiyetin değil, helalliğin ortadan kalkmasıdır.

Şâfiî ise sebebin bu kısmının illet değil, illet anlamında sebep olduğu görüşündedir. Çünkü sonuç itibariyle hükmü gerektiren şey, illet değil, bu sebeptir. Zira hüküm, sebebin varlığına kadar ertelenmekte olup bu sebep illet anlamında sebep olduğu için mahallin bulunmasını gerektirir. Bu yüzden Şâfiî, talak ve azadın mülkiyete bağlanmasını câiz görmemiştir. Buna göre bir kimse "Seninle evlenirsem boşsun." veya "Sana mâlik olursam hürsün." dese,

واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكونَ الجزاء الموقوف على الملك غالبَ الوجود بالاستصحاب فيحصلَ تأكيد البرّ المقصود من اليمين، ولا حاجة للتعليق بالملك إلى ذلك لتيقّن وجوده عند فوات البرّ بالتزوّج مثلًا، ومع هذا لا يشترط عند بقائه، فلا يبطل التعليقُ بزوال الملك اتّفاقًا بأن يطلّقها ما دون ٥ الثلاث، فكذا بزوال الحلّ بأن يطلّقها ثلاثًا.

**قلنا** بعد ما مرّ أنّ شبهة العلية تستدعي المحلَّ: كلٌّ من **قياسِ التعليق** بغير التزوّج على التعليق بالتزوّج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحلَّ عدمُ اقتضاء الأوّل إيّاه، **وقياسِ الحلّ** على الملك في أن لا يُشترط عند البقاء فاسدٌ.

**أمّا الأوّل**: فلأنّ شبهة الثبوت للمعلّق بالنكاح ممتنعة؛ لأنّ ملك النكاح علة ١٠ لملك الطلاق وصحّتِه، وليس للشيء قبل علة صحّتِه حقيقةُ الثبوت، فكذا شبهتُه، فلم يُشترط للمعلّق بالنكاح قيامُ المحلّ بخلاف المعلّق بغيره.

**وأمّا الثاني**: فلأنّ ملك الطلاق مستفادٌ من ملك النكاح. ولمّا استدعى صحّةُ ملك النكاح الحلَّ، لا الملكَ استدعى صحّة ملك الطلاق إيّاه أيضًا، فالمنافي لها زوالُ الحلّ، لا الملكُ.

١٥ وقال (الشافعي) رحمه الله تعالى: هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)؛ لأنه الموجِب في المآل، (لا هي) لتأخّر الحكم إليه، فاستدعى المحلَّ (فلم يجوّز التعليقَ) للطلاق والعتاق (بالملك) بأن قال «إن تزوّجتُكِ فأنتِ طالق» أو قال «إن ملكتُك فأنت حرّ»،

Şâfiî'ye göre illetin varlığı anında mülkiyet bulunmadığı için bu söz bâtıldır. Buna karşılık Şâfiî, yemini bozmadan önce mal ile keffaretin yerine getirilmesini câiz görmüştür. Çünkü tıpkı nisap bulunduğunda yılın geçmesinden önce zekâtın ödenmesinin câiz olduğu gibi sebep (yemin) bulunduğunda şartın varlığından (yeminin bozulmasından) önce keffaretin ödenmesi câizdir.

*İlk olarak deriz ki*, şarta bağlı olan şey, şartın varlığından önce sebebin cüz'ü konumundadır. Çünkü şart ve cezanın toplamı, tek bir sözdür ki, bu söz, bir şeyin diğer bir şeye bağlandığını ve o şeyin diğer şeyin sabit olması halinde sabit olacağını gösterir. Bununla birlikte bu söz, şartın bulunmaması halinde kendisine bağlanan şeyin (ceza) yokluğunu göstermez. Dolayısıyla şart ve cezadan her biri, tıpkı mübtedâ ve haber gibi sözün bir parçasını oluşturur. Sebebin parçası ise sebep sayılmaz.

Bu cevaba şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Mesela kocanın hanımına söylediği "Sen yarın boşsun." sözünde olduğu gibi bir şeyin gelecek zamana muzaf kılınmasının da (illetin hemen gerçekleşmesine) mâni olması gerekir.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Ta'lik, yemin sayılır ve bu da yeminde durmak için yapılır. Yeminde durulduğunda ise hükmün kendisine bağlandığı şeyin gereğinin (keffaret) varlığı değil, ortadan kaldırılması söz konusudur. Dolayısıyla şarta bağlı olan sebep, şartın varlığından önce hükmün varlığına götürmez. Bir şeyi gelecek zamana muzaf kılmada ise durum bundan farklıdır. Çünkü bir şey, gelecek zamana hükmün engellenmesi için değil, o vakitte hükmün gerekli olması üzere sabit olması için muzaf kılınır. Dolayısıyla sebep, herhangi bir engel bulunmaksızın hükmün hakikaten varlığı için sebep olarak gerçekleşir. Çünkü zaman, hükmün gerçekleşmesinin ayrılmaz unsurlarından biridir.

*İkinci olarak deriz ki*, ta'lik, şarta bağlanan şeyin (mesela "Sen boşsun." sözünün), mahalline ulaşmasına engel olur. Şer'î sebepler, mahalline ulaşmadan önce sebep olmazlar. Çünkü şer'î sebepler, bir şeye yol olan ve o şeye götüren şeyden ibarettir.

Bu cevaba da şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Şayet ta'likde sebep, mahalline ulaşmadan sebep olmayacak olsa bu durumda sebebin anlamsız olması gerekir. Nitekim birisi yabancı bir kadına "Sen boşsun." dediğinde bu söz, anlamsız bir söz sayılır.

فإنه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة، (وجوّز التكفيرَ بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط إذا وجد السبب كالزكاة يجوز أداؤها قبل الحول إذا وجد النصاب.

**قلنا أوّلًا**: إنّ المعلّق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب؛ لأنّ مجموع الشرط والجزاء كلامٌ واحدٌ دالٌّ على ربط شيء بشيء وثبوتِه على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وكل من الشرط والجزاء جزءٌ من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر، وجزءُ السبب لا يكون سببًا.

**واعترض عليه**: بأنّ الإضافة أيضًا ينبغي أن تكون مانعة مثل «أنت طالق غدًا»؛

**وأجيب**: بأنّ التعليق يمين، وهي لتحقيق البَرّ، وفيه إعدام موجب المعلّق، لا وجودَه، فلا يكون المعلّق مفضيًا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة، فإنها لثبوت الحكم بالإيجاب في وقته، لا لمنع الحكم، فيتحقّق السبب لوجوده[1] حقيقةً من غير مانع؛ إذ الزمان من لوازم الوقوع.

**وثانيًا**: أنّ التعليق مانع للمعلّق من الوصول إلى المحلّ، والأسباب الشرعية لا تصير أسبابًا قبل الوصول إلى المحالّ؛[2] لأنها عبارة عمّا يكون طريقًا إلى الشيء ومفضيًا إليه.

**واعترض عليه**: بأنه لـمّا لم يصل إلى المحلّ كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبية «أنت طالق»؛

---

١ د: لوجود.
٢ ف: المحل.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Ta'likte şartın bulunmasından ve ta'likin de çözülmesinden dolayı sebebin, gelecekte mahalline ulaşması ümit edildiği için ta'likteki mecazî sebep, sebep olmaya elverişli sahih bir söz kabul edilmiştir. Niketim bey'in bir cüzü de (mesela îcâb) böyledir. Buna göre sebep, varlığının bilinmesi ümit edilmeyen bir şarta bağlandığında bu sebep lağvolur. Mesela bir kimsenin, hanımına "Allah dilerse sen boşsun." demesi böyledir.

### 2.3.5. Hükümlerin Sebepleri

*Bil ki*, hükümlerin her birinin zâhir bir sebebi vardır. Musannif, sebeple ilgili konuları ele aldıktan sonra peşinden bu konuya yer vermiş ve usul ilminde yer verilmesi ve bilinmesi gereken önemli bir konu olduğuna dikkat çekmek için de konuya *bil ki* diyerek başlamıştır. Mesele bazılarının iddia ettiği üzere "Hükümlerin sebeplerini dikkate almaya gerek yoktur. Çünkü hükümler, Allah Teâlâ'nın deliller koymak suretiyle açık veya delâleten vâcip kılmasıyla sabit olur. Bizim, hükümler hakkındaki bilgimiz ise bu delillerden kaynaklanır." şeklinde değildir. Çünkü hükümleri koyanın sadece ve sadece Allah Teâlâ olduğu ve hükümleri sadece Allah'ın vâcip kıldığı konusunda bir tartışma yoktur. Şu var ki, biz, bu sebepleri Allah sebep kıldığı ve hükümleri de buna bağladığı için hükümleri, görünüşte zâhir olan sebeplere izafe ederiz. Bu da kulların zâhir sebeplerin bilgisinden hareketle hükümlerin bilgisine ulaşmaları için onlara bir kolaylık sağlamaya yöneliktir. Kaldı ki, bu zâhir sebepler, hükümler için konulmuş birtakım emâreler ve alâmetler olup hükümlerde müessir değildir. Bu sebeplerin bir kısmı nas ve icmâ ile sabit olmuştur. Mesela mülkiyet için alım-satımın, kısas için öldürmenin, zina haddi için zinanın vb. sebep kılınması böyledir. Musannif bu duruma *zâhir bir sebebi vardır* sözüyle işaret etmiştir ki, emirle ilgili konularda geçtiği üzere hüküm, bu zâhir sebebe bağlanır.

* İmanın sebebi, âlemin hâdis olmasıdır. Yani Allah Teâlâ'nın varlığını, birliğini ve diğer sıfatlarını naklin bildirdiği ve aklın şahitlik ettiği şekilde tasdik ve ikrar etmenin sebebi, âlemin hâdis olması yani Allah Teâlâ'nın dışındaki tüm cevher ve arazların daha önce yok olmasıdır. Âlemin *âlem* diye isimlendirilmesi de yaratıcının varlığına alâmet olması sebebiyle olup Allah Teâlâ bu âlem sayesinde bilinir. Hiç şüphe yok ki, iman, Allah Teâlâ'nın vâcip kılmasıyla vâciptir.

**وأجيب**: بأنه لـمّا كان مرجوَّ الوصول بوجود الشرط وانحلالِ التعليق جعل كلامًا صحيحًا له صلاحيّةُ أن يصير سببًا كشطر البيع حتى لو علّق بشرط لا يُرجَى الوقوف على وجوده لَغَا مثل «أنت طالق إن شاء الله».

## [أسباب الأحكام]

٥ (اعلم أنّ لكل من الأحكام) لـمّا ذكر مباحث الأسباب أورد هذا البحث بعده وصدّره بكلمة «اعلم» تنبيهًا على جلالة قدر هذا الباب في فنّ الأصول يجب ضبطه وعلمه، لا كما يزعم بعضهم من «أنه لا عبرة بالأسباب أصلًا، والأحكامُ إنما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحًا أو دلالةً بنصب الأدلة، والعلمُ لنا إنما حصل من الأدلة»، وذلك لأنه لا كلام في أنّ شارع الشرائع هو الله تعالى وحده، وأنه ١٠ المنفرد بإيجاب الأحكام؛ إلّا أنا نضيف ذلك إلى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الأحكام مرتّبة عليها تيسيرًا وتسهيلًا على العباد ليتوصّلوا بذلك إلى معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة،[١] على أنها علاماتٌ وأماراتٌ، لا مؤثّراتٌ، وبعض ذلك قد ثبت بالنصّ والإجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحدّ إلى غير ذلك، وإلى ذلك أشار بقوله (سببًا ظاهرًا) يترتّب عليه الحكم ١٥ على ما مرّ في مباحث الأمر.

* (فللإيمان) أي: فالسبب للتصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقلُ وشهد به العقلُ هو (حدوثُ العالَم) أي: كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقًا بالعدم، وإنما سمّي «عَالَمًا»؛ لأنه عَلَمٌ على وجود الصانع، به يُعلم ذلك، ولا شكّ أنّ وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى؛

---

١ د: الظاهر.

Ancak imanın vâcip oluşu, zâhir bir sebebe nispet edilmiştir ki, bunun amacı da kullar açısından bir kolaylık sağlaması ve sebebin açık olmadığına yönelmelerinin önüne geçmek için inat edenlerin hüccetlerinin ortadan kaldırılmasıdır. Âlemin hudûsunun iman için sebep olmasının anlamı, kulun fiili olan imanın vâcip olması için sebep teşkil etmesidir. Yoksa ki, yaratıcının varlığı veya birliği ya da ezelî olan ve imanın konusu olan şeyler için sebep teşkil etmesi değildir. Zira teselsülün ortadan kaldırılması için hâdis olan âlem, bunun yaratıcı, kadîm, kendisi dışındakilerden müstağni, zatından dolayı vâcip bir muhdisi olduğuna delâlet eder. Öte yandan yaratıcının varlığının zorunlu olması, onun bütün kemal sıfatlara sahip olduğunu ve her türlü noksanlıktan uzak olduğunu gösterir.

Buna göre muhatap olmasa da mümeyyiz çocuğun imanı sahihtir. Çünkü imanın sebebi -bu da âfâk ve enfüstür- gerçekleşmiş olup rüknü de -bu da nazar ve teemmülden kaynaklanan tasdik ve ikrardır- mevcuttur. Zira burada üzerinde durulan, âkil çocuktur ki, bu çocuk, nazar ve teemmülde bulunabilir. Ebeveynine tâbi olarak çocuk hakkında imanın gerçekleşmesi, bunu gösterir. Şayet bu çocuk hakkında iman imkânsız olsaydı, bu ancak şer'î bir kısıtlamayla söz konusu olurdu ki, iman hakkında böyle bir kısıtlamanın söz konusu olması muhaldir. Çünkü imanın, hiçbir şekilde meşru olmamaya ihtimali yoktur. Mümeyyiz çocuk, iman etmekle muhatap olmasa da böyledir. Çünkü mükellef olması söz konusu değildir. Bu yüzden bazı durumlarda düşmeye ihtimali olan edâ yani dil ile ikrar ondan sakıt olur. Nitekim kâfir, inanmak isteyip de kelime-i şehâdeti söylememesi konusunda ikrah altında olursa bu durumda dil ile ikrar düşer.

* Namazın sebebi, vakittir. Bununla ilgili açıklama daha önce emirle ilgili konularda geçti.

* Zekâtın sebebi, nisaptır. Çünkü mesela Hz. Peygamber'in "*Mallarınızın onda birinin çeyreğini getirin.*" sözünde olduğu gibi zekât, nisap olan mala izafe edilmiştir. Diğer yandan aynı vakitte nisapların katlanmasıyla zekâtın vâcipliği de katlanır. Zekâtın vâcip olmasında zenginlik dikkate alınmıştır, çünkü zekât ancak zenginlikten dolayıdır. Zenginlik açısından insanlar farklı farklıdır. Bu yüzden Şâri', zenginliğin ölçüsünü nisap ile belirlemiştir. Ancak zenginliğin kalıcı hale gelmesi, mal varlığındaki artış ile olur ki, bu artış sayesinde sürekli yenilenen ihtiyaçlar karşılanabilsin

إلّا أنه نُسب[1] إلى سبب ظاهر تيسيرًا على العباد وقطعًا لحجج أهل العناد لئلّا يكون لهم تشبّثٌ بعدم ظهور السبب، ومعنى سببيته للإيمان سببيته لنفس وجوب الإيمان الذي هو فعل العبد، لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك ممّا هو أزلي ومؤمَن به، فإنّ الحادث يدل على أنّ له مُحدِثًا صانعًا قديمًا غنيًّا عمّا سواه ٥ واجبًا لذاته قطعًا للتسلسل، ثم وجوب الوجود يُنبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص.

(فيصحّ) الإيمان (من الصبي) المميّز لتحقّقِ سببه وهو الآفاق والأنفس، ووجودِ ركنه وهو التصديق والإقرار الصادر عن النظر والتأمّل؛ إذ الكلام في الصبي العاقل، وهو أهل لذلك بدليل أنّ الإيمان قد يتحقّق في حقّه تبعًا للأبوين، ١٠ فلو امتنع صحّته لم يكن إلّا بحجر شرعي، وذلك في الإيمان محال؛ لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلًا (وإن لم يُخاطب) الصبيُّ (به) أي: بالإيمان لعدم التكليف في حقّه، فسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوطَ في بعض الأحوال كما إذا أراد الكافر أن يؤمن فأُكرِه على السكوت عن كلمة الإسلام.

* (و) السبب (للصلاة الوقتُ)، وقد سبق تحقيقه في مباحث الأمر.

١٥ * (و) السبب (للزكاة النصابُ) لإضافتِها إليه مثل قوله عليه السلام {هَاتُوا رُبْعَ عُشْرِ أَمْوَالِكُمْ} ولتضاعفِ الوجوب بتضاعف النُصُب في وقت واحد. واعتبر الغنى؛ لأنه {لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غِنًى}، وأحوال الناس في الغنى مختلفة، فقدّره الشارع بالنصاب؛ إلّا أنّ تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف إلى الحاجات المتجدّدة،

---

١ د: ينسب.

ve malın aslı kalmak suretiyle zenginlik hâsıl olsun ve zekâtın ödenmesi kolaylaşsın. Nisap sebep olduğuna göre nemâ da zenginliğin gerçekleşmesi ve edânın kolayca yapılması için zekâtın edâsının vücûb şartı olur. Ancak nemâ, gizli bir durum olduğu için nemâya götüren sebep onun yerine konulmuştur ki, bu sebep de dört mevsimi birleştiren *yıl*dır. Her mevsimde bu mevsime uygun olarak mallara olan rağbetin farklılık göstermesinden dolayı bu dört mevsimin, hayvanların sütünün ve neslinin çoğalması ve malların değerlenmesi sebebiyle malın artışı konusunda bir etkisi vardır. Dolayısıyla *yıl* zekâtın şartı, yılın yenilenmesi artışın yenilenmesi, artışın yenilenmesi de zekâtın sebebi olan malın yenilenmesi olur. Buna göre vücûbun tekerrür etmesi, hükmün, şartın tekerrür etmesinden dolayı değil, sebebin tekerrür etmesinden dolayı tekerrür etmesi şeklinde yılın tekerrür etmesiyle olur.

* Orucun sebebi, bir görüşe göre gündür, yani Ramazan'ın her günü o günün orucunun sebebidir. Diğer bir görüşe göre ise Ramazan ayına yetişmiş olmaktır. Bu konunun açıklaması daha önce "Vakitle Kayıtlı Vâcip" konularında geçmişti.

* Sadaka-i fıtrın sebebi, velisi olmakla birlikte kişinin bakmakla yükümlü olduğu baştır. *Bakmakla yükümlü olması*, rızkını ve nafakasını üstlenmesi demektir. *Velisi olması* ise ister istesin ister istemesin sözünün onun hakkında geçerli olması demektir. Çünkü Hz. Peygamber {أَدُّوا عَمَّنْ تَمُونُونَ} "*Bakmakla yükümlü olduklarınız adına verin.*" buyurmuştur. Zira hadisteki bir şeyin diğerinden çekip çıkarılmasını, ayrılmasını ifade eden عَنْ harf-i cerri ya sebebin başına gelmiştir ya da mahallin (adına sadaka-i fıtır verilen kişilerin) başına gelmiştir ki, sadaka-i fıtır önce bu mahalle vâcip olur, sonra vücûb, tıpkı diyetin kâtilden âkıleye sirayet etmesi gibi bu mahalden başkasına (veli) sirayet eder. İkinci durum muhaldir. Çünkü malı olmadığı için köle, mâlî bir yükümlülükle mükellef tutulamaz. Kâfir ise ibadete ehil değildir. Fakir de sadaka-i fıtrın kendisine verilmesi vâcip olduğu kimse olduğu için ona da vâcip olmaz. Zira çorak arazinin vergisi olmaz (*lâ harâce ale'l-harâb*).

Bu açıklamaya şöyle *itiraz* edilmiştir: Köle, insan olması açısından muhataptır. Bu ise sadakadır. Zâhir olan, tıpkı nafakasıyla sorumlu olduğu kişilerin nafakasının köle üzerine vâcip olması gibi bu sadakanın ona vâcip olması olup efendisi ona niyabet eder. Ancak gerçekte köle hakkında vücûb söz konusu olmaz.

فيبقى أصل المال، فيحصل الغنى ويتيسّر الأداء. (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الأداء) تحقيقًا للغنى واليسر؛ إلّا أنّ[1] النماء أمر باطن، فأقيم مقامه السبب المؤدّي إليه، وهو الحول المستجمع للفصول الأربعة التي لها تأثيرٌ في النماء بالدَّرِّ والنسلِ وزيادةِ القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل إلى ما يناسبه، ٥ فصار الحول شرطًا، وتجدّده تجدّدًا للنماء، وتجدّدُ النماء تجدّدًا للمال الذي هو السبب، فيكون تكرّرُ[2] الوجوب بتكرّر الحول تكرّرَ الحكم بتكرّر السبب، لا بتكرّر الشرط.

* (و) السبب (للصوم قيل: اليومُ) أي: كل يوم سببٌ لصومه، (وقيل: الشهودُ) أي: شهود الشهر، وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيّد بالوقت.

١٠ * (و) السبب (لصدقة الفطر رأسٌ يَمُونُه) أي: يتحمّل مؤنته ونفقته (ويلي عليه) أي: ينفذ عليه قوله شاء أو أبى لقوله عليه الصلاة والسلام {أَدُّوا عَمَّنْ تَمُونُونَ}، فإنّ «عَنْ الانتزاعيّة» ههنا داخلةٌ إمّا على السبب أو على محلّ يكون الوجوب عليه، ثم يسري عنه إلى غيره كسراية الدية من القاتل إلى العاقلة، والثاني محالٌ؛ لأنّ العبد لا مالَ له فلا يُكلّف بوجوب مالي، والكافر ليس من أهل القربة، ١٥ والفقير ممّن يجب له فلا يجب[3] عليه؛ إذ لا خراجَ على الخراب.

**واعترض**: بأنّ العبد من حيث إنه إنسانٌ مخاطَبٌ، وهذه صدقةٌ، فالظاهر أنها عليه كالنفقة، والمولى ينوب عنه، ولكن في الحقيقة لا وجوب [عليه]؛[4]

---

١ ر: «لأنّ» بدل «إلّا أنّ».
٢ ر د: تكرار.
٣ د - فلا يجب.
٤ قوله «عليه» زيادة من التلويح، انظر: ٢/٢٨٥.

Çünkü köle, kendisine malik olunması konusunda (rakabesi açısından) hayvan gibi değerlendirilir. Buna göre yaratılışın aslı gereği vücûb köle üzerine, mâlik olunması şeklindeki engel dikkate alındığında da vücûb efendi üzerinedir. Dolayısıyla hadisteki عَنْ harf-i cerri aslî anlama yani vücûbun köle üzerine olduğuna işaret eder ki, bu durumda ikinci durum muhal olmaz. Çocuk ve kâfir hakkında da aynı şeyi söyleriz.

Bayram günü ise edânın vücûbu için şarttır. Çünkü Hz. Peygamber'in "*Meûneti size vâcip olan kişiler adına bu meûneti üstlenin.*" sözündeki *meûnet* vasfı, sadaka-i fıtırda başın dikkate alınacağını gösterir. Zira *meûnet*, vakitten yani bayram gününden dolayı değil, baştan dolayı vâcip olur. Çünkü bir şeyin meûneti, o şeyin bekasının sebebidir. Niketim birisi, bir kimsenin ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılayınca مَانَهُ يَمُونُهُ denilir. Bekâ vasfıyla nitelenen şey de vakit değil, baştır. Bundan hareketle tıpkı nafakanın vücûb sebebinin baş olması gibi başın, sadaka-i fıtrın vücûbunun sebebi olduğunu, vaktin de vücûbunun şartı olduğunu anladık. Hüküm, bazen mecazen şarta izafe edilir mesela *sadakatü'l-fitr* kullanımı böyledir.

* Haccın sebebi, ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (Âl-i İmrân, 3/97) âyetindeki izafet (haccın beyte muzaf kılınması) sebebiyle beyttir yani Kâbe'dir. Bu yüzden de ömürde bir kere vâciptir. *Vakit* ve *istitâat* ise sebep değildir. Çünkü hac, bunlara izafe edilmemiştir. Bu yüzden de vaktin tekerrür etmesi ile haccın vücûbiyyeti tekerrür etmez. Bununla birlikte fakir kimsenin yaptığı hacda olduğu gibi istitâat bulunmaksızın edâsı sahihtir. *Vakit* ise cevaz yani edânın cevazının şartıdır. *İstitâat* ise vücûb yani edânın vücûbunun şartıdır. Çünkü hac vakti olmaksızın haccın cevazı, istitâat olmaksızın da haccın vâcip olması söz konusu olmaz.

* Öşür ve haracın sebebi, arazinin öşürde hakikaten ve haraçta ise takdiren nâmî olmasıdır. Yani ikisinden her birinin vücûb sebebi, ürün veren arazi olmasıdır. Ancak ürün veren arazi olması, öşür açısından gerçek anlamda ürün vermesiyle, haraçta ise hükmen ürün vermesiyle sebeptir. Hükmenden kasıt, arazinin ziraate elverişli ve faydalanılabilir bir arazi olmasıdır. Böyle olmasının nedeni şudur: Öşrün miktarı, araziden çıkan ürünün cinsiyle belirlenir. Bu yüzden araziden hakikaten ürün elde edilmesi gerekir. Haraç ise dirhemle belirlenir, dolayısıyla haraçta hükmen nemâ yeterlidir, hakikaten ürün elde edilmesi gerekmez.

لأنه الْتَحَقَ بالبهيمة فيما يُمْلَكُ عليه، فعلى أصل الخِلقة الوجوبُ على العبد، وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوبُ على المولى، فوقعت كلمة «عن» إشارةً إلى المعنى الأصلي، وهكذا نقول في الصبي والكافر.

(والفطرُ شرط)؛ لأنّ وصف المؤنة في قوله عليه السلام {أَدُّوا عَمَّنْ تَمُونُونَ} أي: «تَحَمَّلُوا هذه المُؤْنَةَ عمّن وجبت مؤنته عليكم» دالٌّ على اعتبار الرأس؛ إذ المؤنة إنما تجب عن الرؤوس، لا عن الوقت؛ لأنّ مؤنة الشيء سببُ بقائِه، يقال «مَانَهُ يَمُونُهُ» إذا قام بكفايته، والرأس هو الموصوف بالبقاء، دون الوقت، فعرفنا أنّ الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة، والوقتُ شرطه، والحكم قد يضاف إلى الشرط مجازًا.

* (و) السبب (للحجّ البيتُ) يعني: الكعبة -شرّفها الله تعالى- بدليل الإضافة في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران، ٣/٩٧]، فلم يجب إلّا مرّةً. (والوقتُ والاستطاعةُ) ليسا بسببيْن؛ إذ لا إضافة إليهما، ولا تكرّر[1] بتكرّر الوقت مع صحّة الأداء بدون الاستطاعة كما في الفقير؛ بل الوقتُ (شرط الجواز) أي: جواز الأداء، (و) الاستطاعةُ شرطُ (الوجوبِ) أي: وجوب الأداء؛ إذ لا جواز بدون الوقت، ولا وجوب بدون الاستطاعة.

* (و) السبب (للعشر والخراج الأرضُ الناميةُ تحقيقًا) في العشر (وتقديرًا) في الخراج، يعني: أنّ سبب كل منهما هو الأرض النامية؛ إلّا أنها سببٌ للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري، وهو التمكّن من الزراعة والانتفاع، وذلك لأنّ العشر مقدّر بجنس الخارج فلا بدّ من حقيقته، والخراج مقدّر بالدراهم فيكفي النماء التقديري.

---

[1] وفي التلويح: ولا يتكرر، انظر: ٢/٢٨٦.

Birincisi, yani öşür, kendisinde ibadet anlamı bulunan malî yükümlülüktür. İkincisi yani haraç da malî bir yükümlülüktür, fakat haraç, ceza anlamı bulunan malî yükümlülüktür. Yani ikisinden her biri araziye ilişkin malî bir yükümlülüktür. Öyle ki, öşür ve haraçta sahiplerinin tam ehliyetli olması dikkate alınmaz. Çünkü Allah Teâlâ, bu âlemin vadedilen vakte kadar devam etmesine hükmetmiştir. Âlemin varlığını sürdürmesi de arazi ve araziden çıkan ürünlere bağlıdır. Dolayısıyla yeryüzünün imar edilmesi ve tıpkı kölelere, meskenlere ve hayvanlara yapılan harcama gibi yeryüzünün imarına da harcama yapılması gerekir. Yeryüzünün imar edilmesi, müslüman toplum sayesinde olur. Savaşan müslümanlar yeryüzünü zâhiren imar ederler. Çünkü onlar, İslam yurdunu kâfir düşmanlara karşı savunur ve korurlar. Bu yüzden onlara harcama yapmak için haraç vâcip kılınmıştır ki, bu sayede onlar yardım etme imkânı bulabilsinler. Fakirler ise yeryüzünü bâtınen imar ederler. Çünkü onların duaları sayesinde düşmana karşı yardımın inmesi istenir. İhtiyaçlarının sağlanması için de onlar lehine olmak üzere öşür vâcip kılınmıştır. Dolayısıyla her iki gruba yapılan infak, hükmen yeryüzüne yapılan infak anlamına gelir ki, *meûnet*in anlamı budur.

Diğer yandan gerçek anlamda nemânın dikkate alınması açısından *öşürde* ibadet anlamı mevcuttur. Çünkü öşür, fakirlere verilir. Diğer yandan öşürde vâcip olan, malın zekâtı gibi çıkan ürünün bir parçası olup çoktan azın verilmesidir. Arazinin ziraate elverişli olmasıyla yetinilmiş olması yönüyle hükmen nemânın dikkate alınması açısından *haraç*ta da ceza anlamı vardır. Çünkü haraçta ziraatle meşgul olup küçük ve büyük cihaddan yüz çevirme, Şer' tarafından zemmedilmiş buğzedilen bir işe yönelme ve bütün hataların başı olan dünya sevgisine yakınlaşma söz konudur. Bu ise zillet ve tahkir için sebep olmaya uygun bir durumdur ve cizye konumunda bir tür vergidir. Âlimlerin bu konuda söyledikleri budur.

*Derim ki*, bu açıklama tartışmaya açıktır. *İlk olarak* haracın ziraat sebebiyle vâcip olmamasıdır. *İkinci olarak* da cezanın sebebi olan ekilebilir arazi olmasının haraç ile öşür arasında ortak olmasıdır. Durum böyleyken cezanın özellikle haraç için söz konusu edilmesinin nedeni nedir?

*Bil ki*, arazi asıl, nemâ ise vasıf ve tâbi konumundadır. Asıl itibariyle öşür ve haraçtan her biri *meûnet*, vasıf itibariyle öşür *ibadet*, haraç ise *ceza*dır. Bu yüzden zekâtta olduğu gibi öşrün sebebinin, araziden hâsıl olan yetişen ürün olduğuna değil, ürün veren arazi olduğuna hükmedilmiştir.

(والأوّل) أي: العشر (مُؤْنَةٌ فيها معنى العبادة، والثاني) أي: الخراج (مؤنةٌ) أيضًا، لكنّ (فيها معنى العقوبة) يعني: أنّ كلًّا منهما مؤنة للأرض حتى لا تعتبر فيهما الأهليّةُ الكاملةُ؛ لأنّ الله تعالى حكم ببقاء العالَم إلى الحين الموعود، وذلك بالأرض وما يخرج منها، فيجب عمارتُها والنفقةُ عليها كالعبيد والدور والدوابّ، ٥ وعمارتها بجماعة المسلمين، فإنّ المقاتِلةَ يعمرونها ظاهرًا؛ لأنهم يذبّون عن الدار ويصونونها عن الأعداء الكفار، فوجب[1] الخراج لهم ليتمكّنوا من إقامة النصرة، والفقراءَ يعمرونها باطنًا؛ لأنهم الذين بهم يُستنزَل النصرُ على الأعداء، فوجب العشر لهم كفايةً لهم، فيكون الإنفاق على الفريقين إنفاقًا على الأرض تقديرًا، وهو معنى المؤنة.

١٠ ثم **في العشر** باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة؛ لأنه يصرف إلى الفقراء؛ ولأنّ الواجب جزءٌ من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة، **وفي الخراج** باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتُفي بمجرّد التمكّن لِمَا فيه من الاشتغال بالزراعة والإعراضِ عن الجهاد الأصغر والأكبر والإقبالِ على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنوِّ من رأس الخطيئات، وهذا أمر يصلح سببًا للذِّلّة والصَّغَار ١٥ وضربٌ ممّا هو بمنزلة الجزية، كذا قالوا.

**أقول**: فيه بحث. أمّا أوّلًا: فلأنّ الخراج لا يجب أن يكون بالزراعة، **وأمّا ثانيًا**: فلأنّ سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر، فما وجه تخصيصها بالخراج.

**اعلم** أنّ الأرض أصلٌ، والنماء وصفٌ وتبعٌ، فيكون كل منهما باعتبار الأصل مؤنةً، وباعتبار الوصف العشرُ عبادةً والخراجُ عقوبةً، ولذلك[2] حُكِمَ بكون سبب ٢٠ العشر الأرضُ النامية، دون الحاصل النامي كما في الزكاة.

---

١ ر: فيجب.
٢ ف ر د: وكذلك.

Bu yüzden yani öşrün ibadet, haracın da ceza anlamı içermesinden dolayı ikisi yani öşür ve haraç, bir sebepte -bu sebep de ürün veren arazi olmasıdır- birleşmez.

Şâfiî'ye göre ise öşür arazisinde haraç vâcip olmasa da haraç arazisinde öşür vâcip olur. Çünkü ona göre haracın sebebi arazi, öşrün sebebi ise araziden çıkan üründür.

* Hadesten taharetin sebebi, namaz kılma iradesidir. Çünkü Allah Teâlâ'nın ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ (Mâide, 5/6) sözünde abdest, namaz kılma iradesine bağlanmıştır. Kastedilen "namaza kalkmayı murad ettiğinizde" anlamıdır. Bu tür bir ilişkilendirme, sebebiyyeti çağrıştırır. Hades ise taharetin (abdest) vâcip olmasının şartıdır. Çünkü taharetten maksat, temiz bir şekilde Rabb'in huzurunda durmaktır. Abbdest alınması ise ancak abdestin olmaması -bu da hades sebebiyledir- durumunda vâcip olur. Dolayısıyla abdestin vâcip olması, hadese bağlı olup hades şart olur. Bu yüzden bir kimse, mesela namazdan önce abdest almasında olduğu gibi vâcip olmaksızın abdest alsa ve bu abdest namaz vaktine kadar devam etse bu abdestle namaz kılması câiz olur. Çünkü şartta dikkate alınan nokta kişi kastetsin ya da kastetmesin şartın mevcut olmasıdır. Hades, abdestin vâcip olmasının sebebi değildir. Çünkü bir şeyin sebebi, o şeye ulaştıran ve ona uygun olandır. Hades ise abdesti ortadan kaldırır ve uygun olmak şöyle dursun ona aykırı bir durumdur.

* Hadlerin, ukûbâtın ve keffaretlerin sebebi, bunların kendisine nispet edildiği hırsızlık, katil ve hazr ve ibaha arasında dönüp duran bir şey olmasıdır. Yani sebep, hüküm uyarınca olur. Buna göre hadlerin ve mahza ukûbâtın sebepleri, zina, hırsızlık ve adam öldürme gibi mahza yasaklanmış olan fiillerdir. Keffaretlerde hem ibadet hem ceza anlamı bulunduğu için keffaretlerin sebepleri, hazr ve ibaha arasında dönüp duran bir şeydir. Mesela Ramazan'da orucu bozma, mükellefin makduru olan kendi fiiline karşılık gelmesi açısından mübah, oruç ibadetine karşı bir cinayet olması açısından yasaktır. Zıhar, hata ile adam öldürme, haremde avlanma ve benzeri fiiller de böyledir. Tüm bu fiillerin bir yasak ve bir de ibaha yönü vardır. Fakat mesela içki içme ve zina gibi fiiller mahza haram bir fiile karşılık gelir.

(ولذا) أي: لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) أي: العشر والخراج في سبب واحد هو الأرض النامية.

وعند الشافعي يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية، وذلك لأنّ سبب الخراج عنده الأرضُ، وسبب العشر الخارجُ[1] ٥ من الأرض.

* (و) السبب (للطهارة إرادةُ الصلاة) لترتّبها عليها في قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة، ٦/٥] أي: إذا أردتم القيام إليها، ومثل هذا مشعر بالسببية، (والحدثُ شرط) لوجوب الطهارة؛ لأنّ الغرض في الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الربّ بصفة الطهارة، فلا يجب تحصيلُها إلّا على تقدير عدمها، ١٠ وذلك بالحدث، فيتوقّف وجوب الطهارة على الحدث، فيكون شرطًا، ولهذا لو توضّأ من غير وجوب كما لو توضّأ قبل الصلاة واستدام إلى الوقت جازت الصلاة بها؛ لأنّ المعتبر في الشرط هو الوجود قصد أو لم يقصد. وليس الحدث سببًا؛ لأنّ سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه، والحدث يزيل الطهارة وينافيها.

* (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تُنسب إليه من سرقةٍ وقتلٍ[2] ١٥ وأمرٍ دائرٍ بين الحظر والإباحة) يعني: أنّ السبب يكون على وفق الحكم، فأسباب الحدود والعقوبات المحضة محظوراتٌ محضةٌ كالزنا والسرقة والقتل، وأسباب الكفارات لِمَا فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمرًا دائرًا بين الحظر والإباحة مثل الفطر في رمضان من حيث إنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوكٌ له مباحٌ، ومن حيث إنه جنايةٌ على العبادة محظورٌ، وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحَرَم ونحو ٢٠ ذلك، فإنّ فيها كلِّها جهةً من الحظر والإباحة بخلاف مثل الشرب والزنا، فإنه يلاقي حرامًا محضًا.

---

١ ف: الخراج.
٢ ر – وقتل.

* Şer'î muamelelerin sebebi, âlemin mukadder bekâsıdır. Yani Allah Teâlâ'nın bildiği bir vakte ve takdir etmiş olduğu bir zamana kadar âlemin bekasını dilemiş olması, alım-satım, nikâh ve benzeri muamelelerin sebebidir.

Bunun açılımı şöyledir: Allah Teâlâ, insan türüne bağlı bu nizam için kıyametin kopmasına kadar sürecek bir bekâ takdir etmiştir. Bu bekâ da şahısların korunmasına bağlıdır. Zira insan türünün bekâsı, şahıslar sayesinde mümkün olur. İnsan, tabiatının olabildiğince dengeli olabilmesi için varlığını sürdürme noktasında gıda, giysi, mesken ve benzeri konularda birtakım sınaî şeylere ihtiyaç duyar. Bunların gerçekleştirilmesi de insan türünün fertleri arasında yardımlaşma ve ortaklaşa hareket etmeyi gerekli kılar. Sonra insan, soyun ve neslin devam etmesi için erkeklerle kadınlar arasında izdivaca ve birtakım maslahatların yerine getirilmesine ihtiyaç duyar. Tüm bu durumlar da Şâri' tarafından kararlaştırılmış birtakım küllî prensiplere ihtiyaç duyar ki, bu küllî prensipler sayesinde insan türünün bekâsını ilgilendiren evlilikle ilgili konularda ve şahısların bekâsını ilgilendiren alım-satımla ilgili konularda insanlar arasında adâlet ve nizam korunabilsin. Çünkü herkes, kendine uygun olanı arzu eder ve bu konuda kendisine rakip olandan nefret eder. Bu çatışma da zulme yol açar ve nizam bozulur. İşte bu yüzden şer'î muameleler meşru kılınmıştır.

* Hukukî sonuçların sebebi, alım-satım, nikâh ve benzeri meşru tasarruflardır. Daha önce geçtiği üzere hükümlerin bir kısmı, kulun fiilinin sonucudur. Mesela alım-satım işleminde mülkiyet, nikâh akdinde helallik ve talaktaki haramlık bu tür hükümlerdendir. Bu hükümler, *ihtisâsât-ı şer'iyye* diye isimlendirilir. Bu sonuçların sebebi, kulun fiilleri olup bu sonuçlar, bu fiillerin eseridir. Bu fiiller de mesela icâb ve kabûl gibi meşru tasarruflardır.

Özetle; fıkıh, daha önce geçtiği üzere şer'î amelî hükümleri bilmektir. Bu hükümler de ya ahiret işiyle ilgilidir ya da dünya işiyle ilgilidir. Ahiret işiyle ilgili olanlar ibadetlerdir. Dünya işiyle ilgili olan da ya şahsın bekâsıyla ilgilidir ya da insan türünün bekâsıyla ilgilidir. Şahsın bekâsıyla ilgili olanlar muamelattır. İnsan türünün bekâsıyla ilgili olan da ya evle ilgilidir ya da toplumla ilgilidir. Evle ilgili olan evliliktir, toplumla ilgili olan da ukûbâttır.

* (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاءُ المقدَّرُ) يعني: أنّ إرادة الله تعالى بقاءَ العَالَم إلى حينٍ عَلِمَه وزمانٍ قَدَّرَه سببٌ لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك.

**توضيحه**: أنّ الله تعالى قدّر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاءً إلى قيام الساعة، وهو مبنيٌّ على حفظ الأشخاص؛ إذ بها بقاءُ النوع. والإنسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن، وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع، ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى ازدواج بين الذكور والإناث وقيامٍ بالمصالح، وكل ذلك يفتقر إلى أصول كليّة مقرَّرة من عند الشارع، بها يُحفظ العدلُ والنظامُ بينهم في باب المناكحات المتعلّقة ببقاء النوع والمبايعاتِ المتعلّقة ببقاء الشخص؛ إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه، فيقع الجَوْرُ، ويختلّ أمر النظام، فلهذا السبب شُرعت المعاملات.

* (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرّفاتُ المشروعةُ كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق أنّ من الأحكام ما هو أثر لفعل العبد كالملكِ في البيع والحلِّ في النكاح والحرمةِ في الطلاق، وهذه تُسمّى «الاختصاصات الشرعية»، فسببُها الأفعال التي هي آثارُها، وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلًا.

**فالحاصل**: أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما سبق، فهي إمّا أن تتعلّق بأمر الآخرة وهي العبادات، أو بأمر الدنيا وهي إمّا أن تتعلّق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات، أو باعتبار التمدّن وهي العقوبات.

### 2.4. Şart ve Kısımları

**Şart**, sözlükte *alâmet-i lâzime* (ayrılmaz alâmet) anlamına gelir. *Eşrâtü's-sâ'a* ifadesinin kıyamet alâmetleri anlamında ve *şurût* kelimesinin de mahkeme kayıtları anlamında kullanımı böyledir. Terim olarak ise *şart*, tesir ve ulaştırması söz konusu olmaksızın bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şeydir. Şöyle ki, bir şeyin şartı, o şeyin sabit ve hâsıl olmasının kendisine bağlı olduğu şey olup o şeyin vâcip olması şarta bağlı değildir. Bu açıklamaya göre "Şart, bazen vücûbun şartı olur." şeklindeki itiraz geçerli olmaz. Çünkü şartın, vücûb için şart olduğu yerde şarta bağlanan şey de esasen vücûbun kendisi değil, vücûbun sabit olması yani varlığıdır. Şartın, meşrutta tesiri söz konusu olmaz. Bu kayıtla illet tanım dışında kalmış olur. Yine şart, meşruta ulaştırmaz. Bu kayıtla da sebep tanım dışında kalmış olur.

#### 2.4.1. Şart-ı Mahz

Şart ya *şart-ı mahz*dır. Bu, hükmün kendisine izafe edilmesinin veya hükme götürmesinin sahih olduğunun düşünülmediği şarttır. İllet söz konusu olduğunda hüküm, illete izafe edildiği halde şart söz konusu olduğunda hüküm, şarta izafe edilmez. Aynı şekilde sebep, hükme götürdüğü halde şart hükme götürmez. *İzafe edilmez* kaydıyla illet, *hükme götürmez* kaydıyla sebep tanım dışında kalır. Aksine bu, başkasının sırf kendisine bağlı olduğu yani *hakikî şart*ta olduğu gibi hükmün kendisine bağlı olduğu ya da *ca'lî şart*ta olduğu gibi hükmün illetinin in'ikadının kendisine bağlı olduğu şarttır.

Şart-ı mahz iki kısımdır:

*Birincisi*, hakikî şarttır. Bu, vâkıada ya da Şer'in hükmüyle bir şeyin kendisine bağlı olduğu şarttır. Öyle ki, hüküm, bu şart olmaksızın sahih olmaz. Bu da: a) Ya şart bulunmadığında hüküm kesinlikle sahih olmaz. Mesela nikâh akdi için şahitler böyledir. b) Ya da şartın gerçekleşmesinin imkânsız olduğu durum müstesna, şart bulunmadığında hüküm sahih olmaz. Mesela namaz için taharet bu tür bir şarttır.

*İkincisi*, ca'lî şarttır. Ca'lî şart, mükellefin dikkate aldığı ve tasarruflarını kendisine bağladığı şarttır. Bu da: **a)** Ya şart edatları ile koşulan şarttır ki, bu tür ca'lî şartlar *sîga itibariyle şart* olarak isimlendirilir. Mesela bir kimsenin yabancı bir kadına إنْ تزوّجتُك فأنت طالق "Seni nikâhlarsam sen boşsun." sözü böyle bir şarttır. **b)** Veya sözün, şart edatının delâlet ettiği ta'like delâlet etmesi şeklinde şart edatının delâletiyle şarttır. Mesela bir kimsenin المرأة التي أتزوّجها كذا "Evleneceğim kadın boştur." sözü böyle bir şarttır.

## [الرابع: الشرط وأقسامه]

(وأمّا الشرط: فهو) **لغةً** العلامة اللازمة، ومنه «أشراط الساعة» و«الشروط» للصكوك، **وشرعًا** (ما يتوقّف عليه الوجود) معناه: أنّ شرط الشيء ما يتوقّف عليه ثبوتُه وحصولُه لا وجوبُه، فحينئذ لا يَرِدُ أنّ الشرط قد يكون شرطًا للوجوب، فإنّ الموقوف ثمّة ثبوتُ الوجوب أيضًا، لا نفسُه (بلا تأثير) في ذلك الشيء، خرج به العلة (و) لا (إفضاءٍ) إليه، خرج به السبب.

## [الأول: شرط محض]

(وهو) أي: الشرط (إمّا) **شرط** (محضٌ، وهو ما لا يُلاحَظ فيه صحّةُ الإضافة) أي: إضافة الحكم إليه كما في العلة (أو الإفضاءِ) أي: إفضائه إلى الحكم كما في السبب، فيخرج به السبب؛ (بل مجرّدُ توقّفه) أي: توقّف الحكم كما في الشرط الحقيقي (أو توقّفِ انعقادِ علته) أي: الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي.

(وهو) أي: الشرط المحض قسمان:

**الأوّل**: (حقيقيٌّ) يتوقّف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشرع حتى لا يصحّ الحكم بدونه إمّا أصلًا (كالشهود للنكاح أو) إلّا[1] عند تعذّره مثل (الطهارةِ للصلاة).

(و) **الثاني**: (جعليٌّ) يعتبره المكلّفُ ويُعلِّق عليه تصرفاته (كما بكلمته) أي: كلمة الشرط (ويسمّى «الشرطَ صيغةً») نحو «إنْ تزوّجتُك فأنت طالق» (أو دلالتِها) أي: كلمته بأن يدل الكلام على التعليق دلالةَ كلمة الشرط عليه مثل «المرأة التي أتزوّجها كذا»؛

---

[1] ف ر: «(و) إمّا» بدل «(أو) إلّا».

Çünkü bu söz, إن تزوّجتُ امرأةً فهي كذا "Bir kadınla evlenirsem o boştur." anlamındadır. Şu açıdan ki, boşama hükmünün, evlenme vasfına bağlanması, şart edatında olduğu gibi hükmün vasfa bağlanması demektir. Ca'lî şartın bu türü *delâleten şart* diye isimlendirilir. Delâleten şart, muayyen olmayan şeylere mahsustur. Çünkü bu tür ifadelerde şart anlamı, mübhemlikten anlaşılmaktadır. Sîga itibariyle şartta ise durum bundan farklıdır. Sîga itibariyle şart hem muayyen olan şeylerde hem de muayyen olmayan şeylerde söz konusu olur.[1]

### 2.4.2. İllet Hükmünde Şart

Veya şart, *illet hükmünde şart*tır. Bu, hükmün kendisine izafe edilmesi uygun olan bir illetin, kendisine muârız olmadığı şarttır ki, hüküm bu şarta izafe edilir. Mesela umumî yolda veya başkasına ait bir mülkte kuyu kazmak, içinde sıvı bir şey bulunan tulumu yarmak ve kandilin ipini kesmek böyledir. Bunların hepsi yani kuyu kazmak, tulumu yarmak ve ipi kesmek şarttır. Çünkü hepsi, engeli ortadan kaldırmaktır. Bunların hiçbirinde tazmin hükmünün kendisine izafe edileceği uygun bir illet bulunmamaktadır. Çünkü mesela kuyunun kazılması durumunda ağırlığı sebebiyle bir kimsenin veya hayvanın kuyuya düşmesi, tulumun yarılması durumunda akıcılığı sebebiyle içindekinin akması ve ipinin kesilmesi durumunda kandilin ağırlığı, tabiî bir durum olup bunların hiçbirinde ihtiyar yoktur. Ancak kişinin kendisini kuyuya atması bunlardan farklıdır. Çünkü bu, hükmün ihtiyara izafe edilmesine uygun bir fiil olup bu durumda kuyuyu kazan kimse tazminle sorumlu olmaz. Kuyunun kazılması meselesinde kuyuya doğru yürümek, şarttan daha yakın bir sebeptir, fakat bu mübah olduğu için haksız fiilden kaynaklanan tazmin hükmünün mübah olan bir şeye bağlanması uygun düşmez. Kaldı ki, bazı durumlarda kişinin telef olması için yürümesi de gerekli değildir.

Yola taş koymak, evin direklerini yola doğru uzatıp üstüne kat çıkmak ve kendisine haber verildikten sonra sahibinin, yola doğru yıkılmak üzere olan bir duvarı kendi haline terk etmesi -bu durumda kişinin haber verdiğini söylemesi yeterli olup buna şahit tutmasına gerek yoktur, ancak sahibinin inkâr etmesi halinde şüf'a meselesinde olduğu gibi ihtiyaten ispat için şahit gereklidir- gibi meselelere gelince, bunlar, illetlere dâhil olan sebeplerdir. Çünkü bunların hiçbiri, engeli ortadan kaldırma değil, aksine telefe yol açan varlığa ilişkin işlerdir. Çünkü mesela taşın yolda olmaması,

---

1 Muayyen ile kastedilen "Şu kadınla evlenirsem boştur." muayyen olmayan ile kastedilen de "Bir kadınla evlenirsem o boştur." şeklindeki sözlerdir.

لأنه في معنى «إن تزوّجتُ امرأةً فهي كذا» باعتبار أنّ ترتيب الحكم على الوصف تعليقٌ له به كالشرط (ويسمّى «الشرطَ دلالةً»، وهذا) أي: الشرط دلالةً (يختصّ بغير المعيَّن)؛ لأنّ معنى الشرط إنما يستفاد من الإبهام بخلاف الشرط صيغةً، فإنه يجري في المعيَّن وغيره.[1]

## [الثاني: شرط في حكم العلة]

(وإمّا) **شرط** (في حكم العلة، وهو ما لا يعارضه علةٌ تصلح لإضافة الحكم إليها) فيضاف إليه (كحفر البئر) في الطريق أو في ملك الغير (وشقِّ الزِّقّ) إذا كان فيه مائعٌ (وقطعِ حبل القنديل)، فإنّ كلًّا منها شرطٌ؛ لأنه رفع المانع، وليس فيها علةٌ صالحةٌ للحكم؛ لأنّ السقوط والسيلان والثقل طبعٌ لا اختيارَ فيها بخلاف إيقاعه نفسه، فإنه صالح لإضافته إلى الاختيار، والمشي سبب أقرب من الشرط، لكنّه مباحٌ لا يصلح ترتّب ضمان العدوان عليه، مع أنه غير واجب.

(وأمّا وضع الحجر وإشراعُ الجناح وتركُ الحائط المائل بعد التقدّم) إلى صاحبه، فإنّ ذلك كافٍ، والإشهادُ لاحتياط الإثبات إن أنكر كما في الشفعة (فأسباب ملحقةٌ بالعلل)؛ لأنّ شيئًا منها ليس برفع المانع؛ بل أمور ثبوتية مفضية، فإنّ عدم الحجر

---

[1] المراد بالمعيّن نحو «إنْ تزوّجت هذه المرأة فهي طالق» وبغير المعيّن نحو «إن تزوّجتُ امرأة فهي طالق».

buraya düşmek suretiyle kişinin ölümüne engel olan bir durum değildir. Zira ölümün başka bir sebeple de gerçekleşmesi mümkündür. Fakat kuyunun kazılmaması bunlardan farklıdır. Çünkü kuyunun kazılmaması, dibine düşmeye engeldir. Diğer durumlar da böyledir.

5 **2.4.3. Sebep Hükmünde Şart**

Veya şart, *sebep hükmünde şart*tır. Bu, illetten önce bulunan bir durum olup bu durum ile hüküm arasına ihtiyar sahibi bir failin fiilinin girmesidir ki, bu failin fiili, söz konusu bu duruma (şarta) nispet edilmez. *İlletten önce olması* kaydı, ta'likî şarttan kaçınmak içindir. *Fiilin, ihtiyar sahibi bir failin fiili*
10 *olması* kaydıyla mesela sıvının akması gibi fiiller tanım dışında kalır. Çünkü sıvının akması, ihtiyar sahibi bir failin fiili değildir. *İhtiyar sahibi failin fiilinin bu duruma nispet edilmemesi* kaydıyla da şu tür durumlar tanım dışında kalır. Mesela bir kimse içindeki kuşu ürkütecek şekilde kafesin kapısını açsa kuş da kafesten çıkıp gitse bu, sebep anlamında şart değil, aksine illet anlamında
15 şart olur. Bu yüzden de kafesin kapasını açıp ürküterek kaçmasına sebep olan kimse tazminle yükümlü olur.

Mesela bağlı olan kölenin bağlarını çözmek böyledir. Buna göre bağları çözülen köle kaçsa, kölenin bağlarını çözen kimsenin bu fiili, sebep hükmünde şart olduğu için kölenin kıymetini sahibine ödemesi gerekmez. Bu şart,
20 şart-ı mahz değildir, çünkü şart-ı mahz, şeklen illetten sonraya kalır, sebep ise illetten önce bulunur. Zira şart-ı mahzda illet, sebep ile hüküm arasına girer ve dolayısıyla sebep illetten önce bulunur. Bu örnekte kölenin bağını çözmek (sebep), kölenin kaçmasından –kaçma, telefin illetidir- önce bulunduğu için illet anlamında şart değil, sebep anlamında şart olur. Çünkü burada illet (kölenin
25 kaçması), müstakil bir fiil olup sebebe (bağı çözmeye) izafe edilmediği gibi bu sebeple de meydana gelmiş değildir. Hayvanın sevk ve idaresi ise bundan farklıdır. Fakat bir kimse başkasının kölesine kaçmasını emretse ve bu emir üzerine köle kaçacak olsa, verdiği emrin köleyi kullanma -bu kullanma, hizmetinde çalıştırma konumunda gasp sayılır- anlamı taşımasından dolayı emri veren
30 kişi, kölenin kıymetini sahibine tazmin eder. Kafesin veya ahırın kapısını açmak da böyledir yani sebep anlamında şarttır. Kafesin kapısının açılmasıyla kuşun kaçması ve ahırın kapısının açılmasıyla hayvanın kaçması durumunda kapıyı açan kişi, bu hayvanların kıymetini tazmin etmez. Çünkü daha önce açıklandığı üzere bu iki fiilden her biri aynı şekilde sebep hükmünde şarttır.
35 Konuya ilişkin olarak usulcüler tarafından söylenilen şey budur.

ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر، فإنه مانع عن السقوط في قعرها، وكذا غيره.

## [الثالث: شرط في حكم السبب]

(وإمّا) شرط (في حكم السبب، وهو سابقٌ) احتراز عن الشرط التعليقي (اعترض بينه وبين الحكم فعلُ) فاعلٍ (مختارٍ) خرج به نحو سيلان المائع؛ إذ لا اختيار فيه (غيرُ منسوب إليه) خرج به ما إذا فتح باب القفص على وجهٍ نفر الطائر فخرج، فإنه ليس في معنى السبب؛ بل في معنى العلة، ولهذا يضمن.

(كحَلّ قيد العبد) حتى أَبَقَ حيث لا يضمن لصاحبه؛ لأنه في حكم السبب؛ لأنّ الشرطَ المحضَ متأخّر عن صورة العلة، والسببَ يتقدّمها؛ لأنّ العلة متوسّطة بينه وبين الحكم، فيكون متقدّمًا لا محالة، فحَلُّ القيد لـمّا كان متقدّمًا على الإباق الذي هو علة التلف كان شرطًا في معنى السبب، لا في معنى العلة؛ لأنّ العلة ههنا مستقلّة غير مضافة إلى السبب ولا حادثةٍ به[1] بخلاف سوق الدابّة. وأمّا إذا أمر عبدَ الغير بالإباق فأبق فإنما يضمن بناءً على أنّ أمره استعمالٌ للعبد، وهو غصب بمنزلة الاستخدام، (وفتحِ) باب (قفصٍ أو) باب (اصطبلٍ) حتى خرج الطير والدابّة حيث لا يضمن؛ لأنّ كلًّا منهما في حكم السبب أيضًا لِمَا سبق، كذا قيل.

---

١ د - ولا حادثة به.

Bu açıklama tartışmaya açıktır. Şöyle ki, şart-ı mahzın şeklen illet olan şeyden sonraya kalması, ta'likî şartta gereklidir. Hakikî şartta ise şartın, illetten sonraya kalması gerekli değildir. Mesela nikâh akdinde şahitlerin, namazda abdestin ve tasarruflarda aklın bulunması, hakikî şart olup illetten sonra değil, önce bulunur.

Şöyle denilmesi daha uygundur: Kölenin bağının çözülmesi, kafesin veya ahırın kapısının açılmasından her biri, sebep hükmünde şarttır. Bunlardan her birinin şart olması, engeli ortadan kaldırma olması yönüyledir. Sebep hükmünde olmaları ise hükümde bir etkileri düşünülmeksizin kendilerinde hükme götürme anlamının bulunması yönüyledir.

### 2.4.4. İsmen Şart

Veya şart, hükmün genel olarak kendisine bağlı olmasından dolayı *ismen* yani şeklen *şart*tır, fakat hükmen şart değildir. Hükmen şart olmaması, anlam açısından şart olmamasıdır. Çünkü hüküm, sübut bakımından bu şartın bulunması halinde bu şarta izafe edilmemektedir. Mesela hükmün kendilerine bağlandığı iki şarttan birincisi böyle bir şarttır. Örneğin kocanın hanımına söylediği "Şu ve şu eve girersen boşsun." sözü böyledir. Varlık bakımından iki şarttan birincisi, talak hükmünün genel olarak kendisine bağlı olmasından dolayı, ismen şarttır. Fakat hükmen şart değildir. Çünkü birinci şart bulunduğunda talak hükmü gerçekleşmemektedir.

Kadın, kocasının nikâhında iken iki eve de girerse ittifakla boş olmuş olur. Fakat kocası, bu iki şart gerçekleşmeden hanımını bâin talakla boşarsa veya koca, hanımını bu iki evden birine girdikten sonra bâin talakla boşarsa ve bundan sonra kadın diğer eve girerse bu sefer kadın ittifakla boş olmaz.

Kocası, hanımını bâin talakla ile boşar, ardından kadın bu iki evden birine girer, sonra da kadın adamla tekrar evlenir ve ardından diğer eve girerse (Züfer'in aksine) bize göre kadın boş olur. Çünkü şartın (eve girme) bulunduğu durumda milk-i nikâh, şartın varlığının sıhhati için değil, cezanın (talak) varlığının sıhhati için şarttır. Bunun böyle olduğunun delili şudur. Şayet kadın, kocanın milk-i nikâhında değilken iki eve girecek olsa bu durumda yemin, sona ermiş olur. Yine şartın anlamının bulunduğu durumda milk-i nikâhın şart olması, yeminin bekâsı için de şart değildir.

**وفيه بحث**، وهو أنّ وجوب تأخّر الشرط عن صورة العلة إنما هو في التعليقي، لا الحقيقي كالشهادةِ في النكاح والطهارةِ في الصلاة والعقلِ في التصرفات.

**فالأولى أن يقال**: إنّ كلًّا منها شرط في حكم السبب. أمّا أنه شرط: فلأنه رفع المانع. وأمّا أنه في حكم السبب: فلوجود معنى الإفضاء فيه بلا تعقّل التأثير.

٥ **[الرابع: شرط اسما]**

**(وإمّا شرط اسمًا)** أي: صورةً للتوقّف عليه في الجملة، **(لا حكمًا)** أي: لا معنًى لعدم إضافة الحكم إليه ثبوتًا عنده (كأوّل شرطيْن عُلّق بهما الحكمُ) نحو «إن دخلت هذه الدَّار وهذه الدار فأنت طالق»، فأوّل الشرطين بحسب الوجود شرطٌ **اسمًا** لتوقّف الحكم عليه في الجملة، **لا حكمًا** لعدم تحقّق الحكم عنده.

١٠ فإن دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقًا، وإن أَبَانَها فدخلت الدارين أو دخلت إحداهما فأبانها فدخلت الأخرى لم تطلق اتفاقًا.

وإن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوّجت فدخلت الأخرى تطلق عندنا؛ لأنّ اشتراط الملك حالَ وجود الشرط إنما هو لصحّة وجود الجزاء، لا لصحّة وجود الشرط بدليل أنها لو دخلت الدارين في غير الملك انْحَلَّتِ اليمينُ، ولا لبقاء اليمين؛

Çünkü yeminin mahalli, yemin edenin zimmeti olup zimmetin varlığı devam ettiği (kişi hayatta olduğu) sürece yemin de varlığını devam ettirir. Dolayısıyla milk-i nikâh, sadece ikinci şartın bulunması durumunda şarttır. Çünkü milk-i nikâha ihtiyaç duyan cezanın yani talakın gerçekleştiği durum, ikinci şartın gerçekleştiği andır.

### 2.4.5. Alâmet Anlamında Şart

Ya da şart, alâmet anlamında şart olur. Bu tür şart, kapalı olmakla birlikte illetin kendisinin veya yine kapalı olmakla birlikte illetin sıfatının gerçekleştiğini gösteren ve açıklayan şarttır.

Bunun açılımı şöyledir: Bir şeyin alâmeti, o şeyi tanıtan şeydir (muarrif). Muarrife ise ancak bir tür kapalılık içeren şeyler ihtiyaç duyar. Mesela tekbirin, rükünlerde bir rükünden diğerine geçildiğini amaçlayan alâmet kılınması böyledir. Buna göre bir hükmün şartı, zatı itibariyle kapalı olan illetin gerçekleştiğini ya da sıfatında kapalılık bulunan bir illetin sıfatının gerçekleştiğini gösterdiğinde alâmet anlamında şart diye isimlendirilir. Bu tür şartın, şart olması, hükmün gerçekleşmesinin, illetin gerçekleşmesine bağlı olması yüzündendir ki, illetin gerçekleşmesi de şarta bağlıdır. Bir şeye bağlı olana bağlı olan şey, o şeye bağlı kabul edilir. Yani hüküm illete, illet de şarta bağlı olduğu için hüküm, şarta bağlı olur. Bu tür şartın, alâmet olması ise bu şartın, gerçekte hükmün değil, açığa çıkarmasıyla birlikte illetin gerçekleşmesinin şartı olmasıdır.

İllettin kendisindeki gizliliği açığa çıkarmasının örneği, İmâmeyne göre nesep açısından doğum gibidir. Doğumun kendisi (nesebin illeti değil), nesebin illeti olan hamileliği açığa çıkaran durumdur. Öyle ki, İmâmeyne göre nesep, ebenin mutlak olarak doğuma şahitlik etmesiyle sabit olur. Yani ister görünür bir hamilelik veya mevcut bir evlilik ya da kocanın hamileliği ikrarı olsun ister bunlardan biri olmasın ebenin mutlak olarak doğuma şahitlik etmesiyle nesep sabit olur. Çünkü İmâmeyn şöyle demektedir: İddet bekleyen kadın, bir çocuk doğurduğunda kocası, kadının çocuk doğurduğunu inkâr etse ebe de kadının, doğurduğuna şahitlik etse, az önceki üç durum da bulunmasa yine de ebenin şahitliğiyle çocuğun nesebi sabit olur.

لأنّ محلَّها الذمّةُ فتبقى ببقائها، فلا يشترط إلّا عند الشرط الثاني؛ لأنه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك.

## [الخامس: شرط بمعنى العلامة]

(وإمّا) **شرط هو** (علامة، وهو ما يُظهِر) ويبيّن (تحقّقَ نفس العلة مع خفائها أو يُظهِر تحقّقَ (صفتِها) أي: العلة (معه) أي: مع خفاء تلك الصفة.

**توضيحه**: أنّ علامة الشيء معرِّفُه، وإنما يحتاج إلى المعرِّف ما فيه نوعُ خفاءٍ كما جُعِل التكبير علامةً لقصد[1] الانتقال في الأركان، فشرط الحكم إذا كان مظهِرًا لتحقّق نفس العلة مع الخفاء في ذاتها أو لتحقّق صفتها للخفاء فيها يسمّى شرطًا هو علامةٌ. أمّا كونه شرطًا: فلتوقّف تحقّق الحكم على تحقّق العلة الموصوفة الموقوف عليه، والموقوف على الموقوف موقوف. أمّا كونه علامةً: فلأنه في الحقيقة شرطُ تحقّقِ العلة، لا الحكم مع أنه مظهِرُه.

مثال ما كان مظهرًا لنفس العلة (كالولادة) المظهِرة للعُلوق الذي هو علة (للنسب عندهما حتى أثبتاه) أي: النسب (بشهادة القابلة بها) أي: بالولادة (مطلقًا) أي: سواءٌ وُجِد حبل ظاهرٌ أو فراش قائمٌ أو إقرارٌ من الزوج بالحبل أو لا، فإنهما قالا: المتعدّة إذا جاءت بولد فأنكر الزوجُ الولادةَ فشهدت القابلةُ بالولادة أنّ النسب يثبت بشهادتها وإن انتفى الأمور الثلاثة؛ لأنّ الولادة شرط بمعنى العلامة، فإنّ بها يظهر ما كان موجودًا في الرحم، فكان ثابتَ النسب منه من حين وُجِد،

[1] ف: يقصد، د: تقصد.

Çünkü doğum, alâmet anlamında şart olup rahimde mevcut olan hamilelik bununla açığa çıkmaktadır ki, çocuğun nesebi, hamileliğin mevcut olduğu andan itibaren bu adamdan sabit olur. Buna göre nesep ne sabit olmak bakımından ne de varlık bakımından doğuma izafe edilir. Dolayısıyla bunun dışındaki diğer durumlarda olduğu gibi kadınların doğuma şahitlik etmeleri kabul edilir.

Ebû Hanîfe ise bizim açımızdan bakıldığında nesep açısından doğumun, şart-ı mazh olduğu görüşündedir. Çünkü doğum, işin iç yüzünü bilen Allah hakkında alâmet konumunda olsa da biz hükmü, zâhir duruma bina etmekteyiz. Gizli olan hamilelik, doğum ile açığa çıkana kadar yok hükmünde kabul edilir. Tıpkı Şari' tarafından indirilen hitap gibi ki, bu hitap, hitabı bilmeyen kimse hakkında yok hükmündedir. Bizim açımızdan nesep, doğuma izafe edildiğine göre tıpkı nesebin kâmil bir hüccetle sabit olmasında olduğu gibi doğum da ancak kâmil bir hüccetle sabit olur ki, bu hüccet de iki erkek veya bir erkek iki kadındır. (Yukarıda belirtilen üç durum ise bundan farklıdır.) Evliliğin mevcut olması bundan farklıdır, çünkü evliliğin varlığı, doğumdan önce nesebin sebebidir. Bu durumda doğum, şart değil, sırf muarrif olur. Görünür bir hamileliğin olması ve kocanın hamileliği ikrar etmesi de bundan farklıdır, çünkü bu iki durumda nesebin mevcudiyetinin delili bulunmakta olup bu durumlarda da doğum yine şart değil, sırf muarrif olur.

İlletin sıfatındaki gizliliği açığa çıkarmasının örneği ise recm hükmü açısından *ihsan* vasfı gibidir. İhsan, zinanın sıfatını ortaya çıkarmakta olup zina bu sıfatın bulunmasıyla recmin illeti olmaktadır. Bu vasıf da şudur: Sahih bir nikâhla zifafın gerçekleşmesinden sonra zinanın, kadın ve erkek iki müslüman arasında cinsel ilişkinin zevkini tam olarak alacağı şekilde gerçekleşmesidir. İşte tam ceza ehliyeti sabit olduktan sonra böyle ağır bir cezanın hakedilmesine sevkeden bu sıfattır. Bu cezayı gerektiren şey, ihsan vasfı olup (recmi gerektiren) zina sıfatının sabit olmasına bu vasıfla istidlâlde bulunulur. İhsan vasfının, recm hükmü için şart olması şundan dolayıdır: Recmin gerekli olduğunu bilmek, recmin illetinin sıfatını bilmeye bağlıdır ki, illetin sıfatını bilmek de ihsanı bilmeye bağlıdır. İhsan vasfının, recm hükmü için alâmet olması da şundan dolayıdır: Bu vasıf, illetin sıfatını açığa çıkarmakta ve bu sıfat için bir emâre teşkil etmektedir.

فلم يكن النسب مضافًا إليها لا وجوبًا ولا وجودًا، فتقبل شهادةُ النساء عليها كما في غير هذه الحالة.

قال (الإمام) أبو حنيفة رحمه الله تعالى: الولادة (شرط محض) للنسب في حقّنا؛ لأنا نَبْنِي الحكمَ على الظاهر وإن كانت بمنزلة العلامة في حقّ مَنْ يعرف ٥ الباطن، فما كان باطنًا يُجعل كالمعدوم إلى أن يظهر بالولادة كالخطاب النازل جُعِل كالمعدوم في حقّ مَنْ لم يعلم. وإذا صار النسب مضافًا إلى الولادة في حقّنا (فلا تثبت) أي: الولادة (إلّا بحجّة كاملة) كما أنّ النسب كذلك، وهي رجلان أو رجلٌ وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائمًا؛ لأنه سبب للنسب قبل الولادة، فكانت الولادة معرِّفةً محضةً، وكذا إذا كان الحمل ظاهرًا أو أقرّ الزوجُ ١٠ بالحبل؛ لأنه قد وُجد دليلُ قيام النسب، فكان الولادة معرِّفةً محضةً.

(و) مثال ما كان مُظهِرًا لصفة العلة (كالإحصان) المظهِر لصفة الزنا التي هو بها علةٌ (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذّة الجماع بعد أن حصل لهما الدخول بنكاح صحيح، فإنّ تلك الصفة هي الداعية إلى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال أهليتها، والإحصان ملزومٌ، فيُستدل به على ثبوتها. أمّا ١٥ أنه شرط: فلأنّ العلم بوجوب الرجم يتوقّف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالإحصان. وأمّا أنه علامة: فلأنه معرِّف لصفة العلة وأمارةٌ لها.

İhsan, şart-ı mahz olmayıp alâmet anlamında şart olduğu için ihsan vasfına şahitlik edenler mutlak olarak -yani ister zinaya şahitlik edenlerle beraber şahitlikten dönsünler ister tek başlarına şahitlikten dönsünler ister hükmün uygulanmasından önce ister hükmün uygulanmasından sonra dönsünler- şahitliklerinden döndüklerinde recmedilen kişinin diyetini ödemezler. Çünkü hüküm ne vücûbiyyeti ne de varlığı bakımından alâmete izafe olunur. Bu yüzden alâmetin hiçbir şekilde illetin yerine geçmesi mümkün olmaz.

### 2.5. Alâmet ve Kısımları

**Alâmet**, sözlükte emâre anlamına gelir. Mesela yola dikilen işaretler ve minare birer emâredir. Terim olarak ise *alâmet*, hükmün vücûb ve varlığının kendisiyle bir ilişkisi olmaksızın hükmün, kendisiyle bilindiği şeydir. Alâmet:

* Ya *mahza alâmet*tir yani alâmetin diğer kısımlarında bulunan durumlardan uzak ve gizli bir durumun varlığını gösteren bir alâmettir. Mesela namazda bir rükünden diğerine geçildiğini gösteren intikal tekbirleri sırf alâmettir. Ve yine kocanın hanımına söylediği "Sen Ramazan'dan bir ay önce boşsun." sözündeki Ramazan da mahza alâmettir.

* Veya alâmet, *şart anlamında alâmet*tir ki, daha önce şartın kısımlarından "Alâmet Anlamında Şart" kısmında geçen ihsan vasfı ve doğum böyledir.

* Veya alâmet, *illet anlamında alâmet*tir ki, şer'î illetler böyledir. Çünkü daha önce illet konusunda geçtiği üzere şer'î illetler, hakikî anlamda illetler olmayıp birtakım emârelerdir.

* Ya da alâmet, *mecâzen alâmet*tir ki, hakikî illetler ve hakikî şart böyledir.

Daha önce geçtiği üzere vaz'î hükümlerin bu kısımlarının farklı açılar ve yönler itibariyle bir araya gelmesinde bir çelişki söz konusu değildir.

** *** **

وإذا كان الإحصان شرطًا هو علامةٌ، لا شرطًا محضًا (فلا يضمن شهودُه) أي: الإحصان (إذا رجعوا مطلقًا) أي سواءٌ رجعوا مع شهود الزنا أو وحدَهم قبل القضاء أو بعده؛ لأنّ العلامة لا يُضاف الحكمُ إليها لا وجوبًا ولا وجودًا، فلا يجوز خلافتها عن العلة أصلًا.

## [الخامس: العلامة وأقسامها]

(وأمّا العلامة) وهي **لغةً** الأمارةُ كالميل والمنارة، وأمّا **شرعًا** (فما يعرف الحكمُ به بلا تعلّق وجوبٍ ووجودٍ به، وهي):

* (إمّا محض) أي: خالص عن شوب الأقسام الباقية دالٌّ على وجود أمر خفي (كـ«التكبير») للانتقال من ركن إلى ركن، (ورمضان في) قوله («أنت طالق قبل رمضان بشهر»).

* (وإمّا بمعنى الشرط كما مرّ) من الإحصان والولادة.

* (وإمّا بمعنى العلة كالعلل الشرعية) فإنها أمارات لا علل حقيقية[1] كما سبق.

* (وإمّا) علامة (مجازًا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي).

وقد سبق أنه لا منافاة بين اجتماع هذه الأقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات.

** *** **

---

١ ر: حقيقة.

# İKİNCİ RÜKÜN: HÂKİM

İkinci maksadın ikinci rüknü mükellef hakkında vücûb, hürmet ve benzeri şer'î hükümlere hükmeden hâkimin şer' mi yoksa akıl mı olduğu hakkındadır.

**1. Hüsün ve Kubuh Konusunda Eş'arîlerin Görüşü ve Gerekçeleri**

5 Fiilleri vâcip kılan, haram kılan ve benzeri anlamda hüsün ve kubha hükmeden yani fiillerin iyi ya da kötü olduğunu belirleyen şer'dir. Daha önce "Emir ve Nehiy" konularında geçtiği üzere hüsün ve kubuhtan her biri, üç anlamda kullanıldığı ve usulcüler arasında tartışma konusu olan da bu üç anlamdan biri olduğu için musannif şöyle diyerek tartışma konusu olan 10 hüsnü açıklamıştır. Hüsün, yapanın dünyada övgüyü ve ahirette de sevabı haketmesi anlamındadır. Bu anlamda hüsün, kulların fiilleri açısından söz konusu olur. Hüsnün, Allah Teâlâ'nın fiillerini de kapsamasını istediğimizde hüsnün açıklamasında sadece övgü ile yetiniriz. Musannif kubhu da şöyle diyerek açıklamıştır. Kubuh, yapanın dünyada yergiyi ve ahirette 15 de ikabı haketmesi anlamındadır. İşte bu anlamda hüsün ve kubha hükmeden, Eş'arîlere göre şer'dir yani Şâri'dir. Onlara göre akıl, Mu'tezilenin kabul ettiği anlamda hüsün ve kubha hükmedemez, bizim kabul ettiğimiz anlamda da Şâri'in hitabının gelmesinden önce hüsün ve kubhu idrak edemez. Aksine akıl, ancak Şâri'den gelen hitabı anlamanın aletidir. Çünkü:

20 **1)** Allah Teâlâ, "*Biz, peygamber gönderinceye kadar azap etmeyiz.*" (İsrâ, 17/15) buyurmaktadır. Allah Teâlâ, bu âyette peygamber göndermeden önce azap etmenin söz konusu olmadığını bildirmektedir. Bu da peygamber göndermeden önce vücûbun olmamasını gerektirir. Çünkü azap etme, vâcibin terki sebebiyle gerekli olur. Sonuç bulunmadığına göre, bu sonucu gerektiren 25 sebep de söz konusu olmaz.

*Deriz ki,* âyet-i kerimede belirtilen *azap etme* ile vâcibin mefhûmunda dikkate alınan *ahirette azap etme*nin kastedildiğini kabul etmiyoruz. Âyetteki *azap etme* ile insanların kökünün kazınması suretiyle *dünyada azap etme* niye kastedilmiş olmasın ki! Diğer yandan âyette *ahirette azap etme*nin kastedilmiş 30 olduğu kabul edilse bile bu azabın olmayacağının söylenmesi, vâcibin mefhûmunda dikkate alınan uhrevî azabın hakedilmesine aykırı olmaz. Çünkü "Farz ve Vâcip" konusunda geçtiği üzere vâcip, affın mümkün olması sebebiyle terk edenin azaba uğrayacağı şey değil, terk edenin azaba uğramayı hakettiği şeydir. Nitekim doğru olan görüş budur.

## [الركن الثاني: الحاكم]

(الركن الثاني) من المقصد الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلّف بالأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما، هل هو الشرع أو العقل.

### [الأول: رأي الأشاعرة في الحسن والقبح وأدلتهم]

٥ (الحاكم بالحسن والقبح) أي: المُحَسِّن وَالْمُقَبِّح للأفعال بمعنى الموجِب والمحرِّم ونحو ذلك. **ولمّا كان** كل من الحسْن والقبْح مستعملًا في معان ثلاثة وكان محلّ النزاع واحدًا منها كما سبق في مباحث الأمر والنهي: **أراد** أن يبيّنه فقال في تفسير الحسْن: (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثوابِ) في العقبى، هذا بالنظر إلى أفعال العباد، وأمّا إذا أَرَدْنَا شمولَه لأفعال الله تعالى اقتصرنا على المدح، ١٠ وقال في تفسير القبح: (والذمّ) في الدنيا (والعقابِ) في العقبى (هو الشرعُ) أي: الشارع (عند الأشاعرة، والعقل) عندهم ليس حاكِمًا بهما كما هو رأي المعتزلة، ولا مدرِكًا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا؛ بل هو (آلةُ فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط:

* (لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾) [الإسراء، ١٧/١٥]، فإنه ١٥ تعالى نَفَى التعذيبَ قبل البعثة، وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها؛ لأنّ التعذيب لازمٌ لترك الواجب، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

(قلنا) لا نسلّم أنّ المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيبُ الأخروي المعتبرُ في مفهوم الواجب، لِمَ لا يجوز أن يراد به التعذيبُ الدنياوي بطريق الاستئصال، و(لو سلّم إرادة التعذيب الأخروي فنفيه لا ينافي استحقاقَه) المعتبرَ ٢٠ في مفهوم الواجب، فإنه كما عرفتَ فيما سبق ما يستحقّ تاركُه التعذيبَ، لا ما يُعذَّب تاركُه لجواز العفو كما هو الحقّ.

**2)** Yine hüsün ve kubha hükmeden şer' olmasaydı, akıl olsaydı ve hüsün ve kubuh bunlarla nitelenen her bir fiilin zatî vasfı olsaydı, hüsün ve kubhun hiçbir şekilde fiilden ayrılmaması gerekirdi. Çünkü hüsün ve kubuh aklî olduğunda ayrılmaksızın fiile bitişik olur. Hüsün ve kubhun fiilden ayrılmaması şeklindeki bu sonuç bâtıldır. Çünkü aynı fiil bazen bir açıdan iyi, bazen de diğer bir açıdan kötü olabilir. Şayet hüsün ve kubuh fiilin ayrılmaz vasfı olsaydı, bu durumda hüsün ve kubhun fiilden ayrılması söz konusu olmazdı. Mesela birinin hayatını kurtarmak için söylenen yalan ve birinin ölümüne yol açan doğru böyledir. Zira yalan olması açısından yalan söylemek, kötü bir fiildir. Fakat bir zalimin elinden Peygamber'in hayatını kurtarmayı içeren yalan iyidir. Aynı şekilde doğru olması açısından doğru söylemek iyidir. Fakat bir Peygamber'in ölümüne yol açan doğru kötüdür. Bundan hüsün ve kubhun fiillerin ayrılmaz vasfı olmadığı anlaşılır. Bazen vâcip, bazen de haram olan her fiil böyledir. Mesela öldürme ve dövme had cezası olarak iyidir, haksız yere olduğunda ise kötüdür.

*Deriz ki,* öncelikle ileri sürdüğünüz bu delil iddianızı tam olarak ispata yetmez. Çünkü bu yalan, vâcip olan bir hayat kurtarmaya sebep ve yol haline geldiğinde yalan söylemek vâcip olur, dolayısıyla iyidir. Aynı şekilde doğru söylemek de haram olan ölüme sebep olduğunda haram olur, dolayısıyla kötü olur. Hadd ve haksız yere öldürme ve dövmede ise durum açıktır. Bu delil, iddianızı tam olarak ispatlayan bir delil olsa bile küllî bir olumsuzluğu gerektirmez.[1] Küllî olumsuzluk, hiçbir fiilin iyi ya da kötü oluşunun zatî olmamasıdır ki, Eş'arîlerin iddiası budur. Bununla birlikte bu delil, Mu'tezilenin görüşünü reddetmeye uygundur. Çünkü onlar, küllî olumlu şeklini kabul etmektedir.

### 2. Hüsün ve Kubuh Konusunda Mu'tezilenin Görüşü ve Gerekçeleri

Mu'tezileye göre ise fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmeden akıldır. Ancak bu, şer'in herhangi bir faydası olmadığı anlamına gelmez. Çünkü ibadetlerle ilgili konularda olduğu gibi bazen iktizânın yönünü açığa çıkarmasa da iktizânın kapalı olması durumunda şer', hüsün ya da kubhun, hâkim olan aklın gereği olduğunu açığa çıkarır. Aksine aklın, fiillerin iyi ve kötülüğüne hükmeden olması, şer' gelmemiş olsa da bu fiillerin hepsinde şer'î açıdan emredilmişliği ve yasaklanmışlığı gerektirme anlamındadır. Mesela onlara göre akıl, kul için en uygun olanı (aslah) yapmasının Allah'a vâcip olduğuna ve bunu terk etmesinin haram olduğuna -Allah bundan münezzehtir- hükmeder. Bu tür şeylerde şer'in, aklın gerektirdiğinin aksine hükmetmesi düşünülemez.

1 **Minhuvât:** Cüz'î olumsuzun, küllî olumlunun nakîzı olduğunda kuşku yoktur.

* (وأيضًا لولاه) أي: لولا كونُ الحاكم بهما هو الشرع؛ بل كان العقل، وكانا ذاتيّيْن في كل من الأفعال المتّصِفة[1] بهما (لَمَا تخلّفا) أي: الحسن والقبح، فإنهما إذا كانا عقليّيْن كانا لازميْن للفعل غيرَ منفكّيْن عنه، واللازم -وهو عدم التخلّف- باطل؛ لأنّ الفعل الواحد قد يحسُن تارةً باعتبار، وقد يقبُح أُخرى باعتبار آخر، ولو كانا لازميْن له لَمَا تخلّفا (كما في) صورة (الكذب إنقاذًا والصدقِ إهلاكًا)، فإنّ الكذبَ من حيث هو هو قبيحٌ، لكنّه إذا تضمّن إنقاذَ نبي عن ظالم كان حسنًا، والصدقَ من حيث هو هو حسنٌ، لكنّه إذا تضمّن إهلاكَ نبي كان قبيحًا، فظهر أنهما ليسا من لوازم الأفعال، وكذا كل فعل يجب تارةً ويحرم أُخرى كالقتل والضرب حدًّا وظلمًا.

(قلنا) ما ذكرتم ليس بتامّ؛ لأنّ هذا الكذب لـمّا تعيّن سببًا وطريقًا إلى الإنجاء الواجب كان واجبًا فكان حسنًا، وكذا الصدق لـمّا تعيّن سببًا إلى الإهلاك الحرام كان حرامًا فكان قبيحًا، وأمّا القتل والضرب فأمرهما ظاهر. و(لو تمّ) ما ذكرتم (فلا يفيد السلبَ الكليَّ)[2] وهو أن لا شيء منهما بذاتي كما هو مدّعَى الأشاعرة وإن كان ردًّا على المعتزلة حيث يقولون بالإيجاب الكلي.

## [الثاني: رأي المعتزلة في الحسن والقبح وأدلتهم]

(و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقلُ عند المعتزلة)، لا بمعنى أن لا فائدة للشرع، فإنه ربّما يُظهِر أنه مقتضَى العقل الحاكمِ عند خفاء الاقتضاء وإن لم يظهر وجهَ اقتضائه كما في وظائف العبادات؛ بل بمعنى أنه يقتضي المأموريّة والممنوعيّة شرعًا في الكل وإن لم يَرِد الشرعُ كما أنه يحكم على الله -تعالى عنه- بوجوب الأصلح وحرمةِ تركه عندهم،

[1] ف: من أفعال المتصفة.
[2] وفي هامش م: ولا شكّ أنّ السلب الجزئي نقيض للإيجاب الكلي، «منه».

Dolayısıyla akıl, hepsinde iyilik ve kötülüğü ispat eder (*müsbit*). Şer‘ ise aklın gerektirmesinin kapalı kaldığı bazı fiillerin iyi ve kötü olduğunu açıklar (*mübeyyin*).

Mu‘tezile, bu görüşünü ispat etmek için iki hakikî, iki de ilzamî gerekçe ileri sürmüştür.

*Hakîkî olan iki gerekçe*ye gelince musannif bunlardan birine şu sözüyle işaret etmiştir:

**1)** Çünkü ihsanın iyi olduğu, zulmün kötü olduğu zihinlerde yerleşmiştir. Hatta Berâhime ve Dehriyye gibi semavî bir dine inanmayan ve bir şeriatı kabul etmeyen kimseler dahi bunu böyle kabul eder. Bununda ötesinde iyilik etmenin iyi ve zulmün kötü olduğu konusunda İslam milletine mensup olmayan kimseler, hayvanların kesilmesini kötü görecek derecede aşırıya kaçarlar. Amaçlarının, örf ve âdetlerinin, gelenek ve göreneklerinin ve kabullerinin farklılığına rağmen bu böyledir. Şayet iyilik etmenin iyi olduğu ve zulmün kötü olduğu fiilin akılla bilinebilecek zatî bir özelliği olmasaydı, bu kadar farklılığa rağmen insanlar bu konularda ittifak etmezlerdi.

*Deriz ki*, bu, tartışılan anlamdaki hüsün ve kubuh değildir. Yani hüsün ve kubha ilişkin olarak belirtilen bu ittifak, hüsün ve kubhun üzerinde tartıştığımız anlamında değildir. Tartışma konusu, hüsün ve kubhun daha önce belirtilen dünyada övgü ve yergiye, ahirette de sevap ve cezaya müstehak olma şeklindeki anlamıdır. Aksine bu ittifak, fiilin insanların amaçlarına ve tabiatlarına uygun olup olmaması ve akıl ve âdet çerçevesinde övgü ve yergiye konu olması anlamındaki hüsün ve kubuhtur ki, bu anlamdaki hüsün ve kubuhta bir tartışma yoktur. Dolayısıyla onların "Biz, hüsün ile yapılmasından dolayı yergiyi haketmeyi gerektirmeyen güzeli, kubuh ile de bunun aksini kastediyoruz." şeklindeki sözleri boşa çıkar.

Mu‘tezilenin "Şahitte övgü ve yergi, sevap ve ikabı haketme sabit olduğuna göre buna kıyasla gaipte de bunun böyle olması gerekir." şeklindeki sözlerinin zayıflığı ise açıktır. Bir şeriata mensup olmayan kimselerin ahiret yurdunu, sevap ve cezayı kabul etmeme ihtimalleri varken bu gerekçenin zayıflığı nasıl açık olmasın ki!

وليس له أن يعكس القضيّةَ، فالعقل مثبِتٌ في الكل (والشرع مبيِّنٌ في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاءُ.

ثم للمعتزلة في إثبات مطلوبهم طريقان حقيقيّان وطريقان إلزاميّان:

**أمّا الحقيقيّان: فقد أشار إلى أحدهما بقوله:**

٥ (لأنّ حسن الإحسان وقبحَ العدوان مركوزٌ في الأذهان)[١] حتى الذين لا يتديّنون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهريّة وغيرهم؛ بل ربّما يبالغ فيه غيرُ الْمِلّيِّينَ حتى يستقبحون ذبح الحيوانات، وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم، فلولا أنه ذاتي للفعل يُعلم بالعقل لَمَا كان كذلك.

(قلنا: لا بالمتنازَع فيه) أي: ليس الاتفاق فيما ذُكر على الحسن والقبح ١٠ بالمعنى المتنازَع فيه لهما، وهو ما ذُكر غير مرّة؛ بل بمعنى ملائمة غرض العامّة وطباعِهم وعدمِها، ومتعلّقِ المدح والذمّ في مجاري العقول والعادات، ولا نزاع في ذلك، فيبطل قولهم «بأنا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخلٌ في استحقاق الذمّ، وبالقبيح خلافه».

وأمّا قولهم «بأنه لـمّا ثبت المدحُ والذمُّ واستحقاقُ الثواب والعقاب في ١٥ الشاهد فكذا في الغائب قياسًا» فلا يخفى ضعفه. كيف، وغيرُ المتشرِّع ربّما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب.

---

١ في ر: «لا ينكره عاقل» بدل «مركوز في الأذهان»، وفي م: كتب قوله «لا ينكره عاقل» لكن خطّ عليه وكتب في الهامش «مركوزان في الأذهان» بقيد «صح».

**2)** Musannif, hakikî olan diğer gerekçeye de şu sözüyle işaret etmiştir: Diğer yandan herhangi bir maksadı olup da maksadını elde etme konusunda doğru ve yalanın eşit olduğu bir kimse ve yine ölüme maruz kalan bir kimseyi kurtarmaya ve helak etmeye kadir olan bir kimse düşünelim. Bu durumda birinci kişi, doğru söylemeyi ve ikinci kişi de kurtarmayı seçer ki, bunu yani doğru söylemeyi ve kurtarmayı seçmesi başka bir şey sebebiyle değil, ancak bunların yani doğru söylemenin ve kurtarmanın akıl açısından iyi olması sebebiyledir.

*Deriz ki,* doğru söylemenin ve kurtarmanın seçilmesinin ancak aklen iyi olmasından dolayı olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine birincinin, yani doğru söylemenin seçilmesinin sebebi, insanların maslahat ve maksadına daha uygun olmasıdır. Verilen örnekte farz edilen eşitlik, ancak bu kişinin maksadının elde edilmesi ve ihtiyacının giderilmesi konusunda olup mutlak anlamda doğru ve yalanın eşitliği değildir. Akıl sahipleri doğru söylemeyi övgüye değer, yalan söylemeyi de yerilen bir davranış olarak görürken doğru ve yalan mutlak olarak nasıl eşit olabilir ki! Kaldı ki, sizin görüşünüze göre aklın hükmü gereği, Allah katında da doğru söylemek iyi, yalan söylemek kötüdür. Doğru ve yalan söylemenin her açıdan eşit olduğunu varsaysak bile bu durumda doğru söylemenin tercih edileceğini kabul etmeyiz. Kesin olarak doğru söylemenin tercih edilmesi, ancak eşitlik varsayımı halinde söz konusu olur ki, bundan hareketle bu varsayımın gerçekleşmesi durumunda da kesin olarak doğru söylemenin tercih edileceği vehmedilir. İkincinin yani kişiyi kurtarmanın tercih edilmesi ise insanın tabiatında yaratılıştan gelen hemcinsine karşı duyduğu şefkat ve merhamete daha uygun olması nedeniyledir. Bunun yaratılıştan gelen bir duygu olmasının sebebi de kurtarmaya kâdir olan kişinin, kendini o kişinin yerine koyarak düşünmesidir ki, kendisinin başkası tarafından kurtarılmasını iyi görmesi, o kişiyi başkasının kendisi tarafından kurtarılmasını iyi görmeye sevkeder.

Kısaca biz, şeriatların bunların iyi olduğunda karar kıldığını bilmeyen kimsenin doğru söylemeyi ve ölmek üzere olan kişiyi kurtarmayı, tartışılan anlamda Allah katında iyi olduğu için tercih ettiğini kabul etmiyoruz. Aksine bu tercih, başka bir sebepten dolayıdır.

Mu'tezilenin görüşünü gerekçelendirmek için ileri sürdüğü *iki ilzamî gerekçe*ye gelince musannif bunlardan birine şu sözüyle işaret etmiştir:

**وإلى الآخر بقوله:** (ولأنّ مَنْ) كان له غرضٌ من الأغراض و(استوى في) تحصيل (غرضه الصدقُ والكذبُ و) مَنْ (قدر على الإنقاذ) أي: إنقاذ شخص أشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قَدَرَ على (الإهلاكِ يختار) الأوّلُ (الصدقَ و) يختار الثاني (الإنقاذَ، وما هو) أي: اختيارهما ذلك (إلّا لحسنهما) أي: الصدق والإنقاذ (عقلًا). ٥

(قلنا) لا نسلّم أنه ليس إلّا لحسنهما عقلًا؛ (بل لكون الأوّل) أي: اختيار الصدق (أصلحَ) أي: أنسبَ لمصلحة العالم وأوفقَ لغرض العامّة. والاستواء المفروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاعِ حاجته، لا على الإطلاق. كيف، والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء، وعلى مذهبكم ١٠ عند الله تعالى أيضًا بحكم العقل. ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلّم إيثار الصدق قطعًا، وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير، فيُتوهّم أنه قطع عند وقوع المقدّر المفروض، (و) كونِ (الثاني) وهو اختيار الإنقاذ (أليقَ برِقّة الجنسيّة) المجبولة في الطبيعة، وسببها أنه يتصوّر مثل تلك الحالة لنفسه، فيجرّه استحسانُ ذلك الفعل من غيره في حقّ نفسه إلى استحسانه من نفسه في حقّ غيره.

١٥ وبالجملة لا نسلّم أنّ إيثار الصدق والإنقاذ عند مَنْ لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما إنما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازَع فيه؛ بل لأمر آخر.

**وأمّا الإلزاميّان: فقد أشار إلى أحدهما بقوله:**

**1)** Diğer yandan şayet fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmeden akıl olmamış, aksine şer' olmuş olsaydı, teklif yani mükellef tutmak da şer'î olurdu ve bu da resullerin susturulmasına yol açardı ki, bu durumda peygamber göndermenin bir anlamı kalmazdı. Şöyle ki, mükellef, mucize gösteren bir peygamberin "Gösterdiğim mucizeye nazarda bulun, doğru söylediğimi anlarsın." sözüne cevap olarak "Nazar, bana vâcip olana kadar nazarda bulunmam. Çünkü vâcip olmayan bir şeyi terk etmek câizdir. Şer' sabit olmadıkça da nazarda bulunmam vâcip değildir, çünkü vücûb ancak şer' ile sabit olur. Zira şer'in sübutu zarurî değil, nazarîdir." dese resulün bu kişiyi nazar ile ilzam etmesi mümkün olmaz. İşte resullerin susturulmasıyla kastedilen budur.

Eş'arîler, bu gerekçeye biri *cedelî*, diğeri *hallî* iki cevap vermişlerdir:

**a)** Musannif, *cedelî cevab*a şu sözüyle işaret etmiştir: Buna şöyle cevap verilmiştir: Bu müşterek ilzamı gerektiren bir itirazdır. Cedelî cevabın hakikati, tartışılan anlamda iyi ve kötü konusunda hasmın kendisine göre hak olan görüşün nefyedilmesine delâlet edecek şekilde hasmı, ileri sürdüğü delilin genel olarak nakzını itiraf etmeye zorlamaktır.

Bunun açılımı şu şekildedir. Mükellef, şöyle diyebilir: "Nazar, bana vâcip olmadıkça nazarda bulunmam. Nazarda bulunmadıkça da nazar bana vâcip olmaz." Çünkü nazarın vâcip olması da nazarî olup birtakım mukaddimelerin düzenlenmesine ve nazarın mutlak olarak ilim ifade ettiğinin ortaya konulmasına ihtiyaç duyar. Aynı şekilde ilahiyât konularında özellikle de istidlâlin yolu, "Nazar, mutlak olarak vâcip olan marifetullah için bir mukaddimedir." şeklinde daha önce geçen bir yol olması durumunda nazarın ilim ifade ettiğinin ortaya konulmasına ihtiyaç duyar.

*Denirse ki*, nazarın gerekliliği, açık nazarî konulardan olup akıl sahibi bir kimse, peygamberin belirttiği mukaddimelere asgari düzeyde yönelip kulak verdiğinde bunun açıklığını anlar.

*Deriz ki*, nazarın gerekliliğinin açık olduğunu kabul etsek bile mükellef, buna yönelmeyip kulak vermeyebilir ve sonuçta yine resullerin susturulması söz konusu olur.

(ولأنه لولاه) أي: لولا كون العقل حاكمًا بالحسن والقبح؛ بل كانا شرعيّيْن (كان التكليف) أيضًا (شرعيًا فلزم إفحامُ الرسل) فلا يفيد البِعْثَة، وذلك لأنّ المكلَّف لو قال في جواب «انظرْ في معجزتي كي تعلمَ صدقي» «لا أَنْظُرُ حتى يجبَ عليَّ؛ لأنّ ترك غير الواجب جائز، ولا يجب ما لم يثبت الشرعُ؛ إذ لا ٥ وجوب إلّا بالشرع، ولا يثبت الشرعُ ما لم أَنْظُرْ؛ لأنّ ثبوته نظري، لا ضروري» لم يمكن للرسول إلزامُه النظرَ، وهو المعنيّ بـ«الإفحام».

**وأجاب** الأشاعرة عنه بجوابين أحدهما جدليٌّ والآخر حَلٌّ:

**أشار إلى الجدلي بقوله:** (وأجيب: بأنه مشترك الإلزام) وحقيقته إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالًا حيث دل على نفي ما هو الحقّ عنده في صورة ١٠ النزاع.

**وتقريره:** أنّ للمكلّف أن يقول «لا أَنْظُرُ ما لم يجب، ولا يجب ما لم أَنْظُرْ»؛ لأنّ وجوبه نظري يفتقر إلى ترتيب المقدمات وتحقيقِ أنّ النظر يفيد مطلقًا، وفي الإلهيّات سيّما إذا كان طريق الاستدلال ما سبق من «أنه مقدّمة للمعرفة الواجبة مطلقًا».

١٥ **فإن قيل:** بل هي من النظريات الجلية التي يتنبّه لها العاقلُ بأدنى التفاتٍ أو إصغاءٍ إلى ما يذكره الشارعُ من المقدمات؛

**قلنا:** لو سلّم فله أن لا يلتفت ولا يُصغِي، ويلزم الإفحامُ.

**b)** Musannif *hallî cevab*a da şu sözüyle işaret etmiştir: Haddizatında mükellef hakkında vücûb, mükellef tarafından bu şeyin vâcip olduğunun bilinmesine bağlı değildir. Çünkü resulün, mükellefi nazar ile ilzam etmesinin doğruluğu, nazarın vâcipliğine ve haddizatında şer'in sabit olmasına bağlı olup mükellefin nazarın gerekliliğini bilmesine bağlı değildir. Nazara bağlı olan şey de mükellefin nazarın gerekliliğini bilmesidir yoksa haddizatında nazarın gerekliliğinin ve şer'in sübutunun gerçekleşmesi değildir. Buna göre mükellef bu sözüyle:

a) Nazarın vâcipliğinin ve şer'in sübutunun kendisini kastediyorsa bu durumda "Ben nazarda bulunmadıkça şer' sabit olmaz." sözü doğru olmaz.

b) Nazarın vâcipliğini ve Şer'in sübutunu bilmeyi kastediyorsa bu durumda da "Nazar vâcip olmadıkça nazarda bulunmam." sözü doğru olmaz.

c) Nazarın vâcipliği konusunda bunun gerçekleşmesini, şer'in sübutu konusunda da bunun sabit olmasını bilmeyi kastediyorsa bu durumda da "Şer' sabit olmadıkça nazarda bulunmam bana vâcip olmaz." sözü doğru olmaz. Çünkü mükellefe nazarın vâcip olması, mükellefin bunun vâcipliğini bilmesine bağlı değildir ki, bu bilginin, şer'in sabit olduğunu bilmeye dayanması gibi bir sonuç gerekli olsun! Aksine cehaletin söz konusu olmaması için vücûbun bilgisi, vücûba dayanır.

d) Mükellef, "Ben nazarda bulunmadıkça şer' sabit olmaz." sözüyle özellikle bilmeyi kastetmiş ve "Nazar vâcip olmadıkça nazarda bulunmam." sözüyle de özellikle gerçekleşmesini kastetmiş ise bu durumda mukaddimelerin tamamı doğru olur, fakat orta terimin tekrar edilmemesi sebebiyle kıyas, şekli bakımından fâsid bir kıyas olur. İşte bu, içeriğinin (maddesinin) doğruluğu şeklinin (suretinin) bozukluğunda olan kıyastır.

*Derim ki*, *hall* diye isimlendirdikleri bu cevap, Eş'arîlerin görüşü açısından resulün susturulması şeklindeki sonucu def' etmez. Çünkü mükellef, "Bana vâcip olduğunu bilinceye kadar seni tasdik etmem ve gösterdiğin mucizeye de nazarda bulunmam. Benim açımdan şer' sabit oluncaya kadar bunu da bilemem. Nazarda bulunana kadar da benim açımdan şer' sabit olmaz." dese, bu durumda sırf "Nazarın senin hakkında vâcip olması, senin bunu bilmene bağlı değildir." demekle mükellefi, nazarla ilzam etmek mümkün olmaz. Bu gayet açıktır.

**وأشار إلى الحَلّ بقوله:** (وأنّ الوجوب) على المكلّف في نفس الأمر (لا يتوقّف على العلم به) أي: بالوجوب، فإنّ صحّة إلزامه النظرَ إنما يتوقّف على وجوب النظر وثبوتِ الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقّف على النظر هو علمُه بذلك، لا تحقّقُهما في نفس الأمر، فالمكلّف:

٥ * **إن أراد** نفسَ الوجوب والثبوت لم يصحّ قوله «لا يثبت الشرعُ ما لم أَنْظُرْ».

* **وإن أراد** العلمَ بهما لم يصحّ قوله «لا أَنْظُرُ ما لم يجب».

* **وإن أراد** في الوجوب التحقّقَ وفي الثبوت العلمَ به لم يصحّ قوله «لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع»؛ لأنّ الوجوب عليه لا يتوقّف على العلم بالوجوب ليلزمَ توقّفُه على العلم بثبوت الشرع؛ بل العلمُ بالوجوب يتوقّف على الوجوب لئلّا ١٠ يكون جهلًا.

* **وإن خصّ** إرادةَ العلم بقوله «لا يثبت الشرع ما لم أَنْظُرْ» وإرادةَ التحقّق بقوله «لا أَنْظُرُ ما لم يجب» صحّت جميعُ المقدمات، لكن تختلّ صورةُ القياس لعدم تكرّر الوسط، فهذا قياسٌ صحّةُ مادّته في فساد صورته.

(و) **أقول:** (هذا) الجواب الذي سمّوه حَلًّا (لا يدفع لزومَ الإفحام) على رأي ١٥ الأشاعرة؛ لأنّ المكلّف لو قال «لا أُصَدِّقُكَ ولا أَنْظُرُ في معجزتك حتى أَعْلَمَ بوجوبهما عليّ، ولا أعلم به حتّى يثبت الشرع عندي، ولا يثبت عندي حتّى أنظر» لا يمكن إلزامه بمجرّد أن يقال «الوجوب عليك لا يتوقّف على علمك به» كما لا يخفى.

Bu itiraz bizim açımızdan söz konusu olmaz. Çünkü biz diyoruz ki, mükellefin "Benim açımdan şer' sabit oluncaya kadar nazarın vâcip olduğunu bilemem." şeklindeki sözü, kabul edilmez. Çünkü o böyle söylediğinde peygamberin de şöyle deme hakkı vardır: "Nazarın vâcip olduğunu bilmen, senin açından Şer'in sabit olmasına bağlı değildir. Aksine nazarın vâcip olduğunu idrak etmen için aklın yeter. Zira sen, benim iddiamı şöyle bir düşündüğünde benim bu iddiam, doğru ve yalana ihtimali olan bir haber olsa da şayet bu iddiam doğru ise ve sen de bunu yalanlarsan hem bu dünyada hem de ahirette apaçık bir hüsrana uğrarsın. Şayet benim bu iddiam yalan ise ve sen de bunu doğrularsan durum yine aynıdır, hüsrana uğrarsın. Dolayısıyla doğru ve yalanın arasının ayrılması gerekir ki, bu da ancak mucizeye nazarda bulunmakla mümkün olur. Mucizeye nazarda bulunmak ise hem bu dünyada hem de ahirette bir zararın söz konusu olmadığı ve doğruluk tarafının ağır basmasından dolayı zannî olan zararı defeden bir iştir. Zannî olan zararın, bunun ötesinde şüpheli olan zararın giderilmesi aklen vâciptir."[1] Mükellef peygamberin bu sözlerini işittiğinde artık bir mazereti kalmaz. Bu durumda peygamberin susturulması nasıl mümkün olabilir ki!

**2)** Musannif, Mu'tezilenin ilzamî olan iki gerekçesinden ikincisine şu sözüyle işaret etmiştir: Şayet hüsün ve kubha hükmeden akıl olmasaydı, aksine hüsün ve kubuh şer'î olmuş olsaydı, bu durumda iki imkânsızlık gerekli olurdu:

*Birincisi*, Allah Teâlâ hakkındaki imkânsızlık olup bu da şudur: Sem'in gelmesinden önce Allah Teâlâ açısından hiçbir şeyin kötü olmaması gerekir ki, bu durumda Allah Tealâ'nın yalan söylemiş olması -Allah bundan münezzehtir- ve yalancı birinin elinde mucize göstermesinin mümkün olması gerekli olurdu. Her iki durumda da peygamberliğin ve şeriatların iptali, gerçek peygamberle sahte peygamberin karıştırılması gibi birtakım mefsedetler söz konusu olur. Devir söz konusu olacağı için sem'in gelmesinden sonra da yalan söylemekten ve yalancı biri elinde mucize göstermekten hiçbiri kötü olmazdı. Zira sem'in hüccet olması Şâri'in doğruluğuna, Şâri'in doğruluğu da sem'e bağlı olacak olsa bu durumda devir söz konusu olur.

*İkincisi*, kul hakkındaki imkânsızlık olup bu da şudur: Küfre imkânı olan ve küfrün durumunu yani dünya ve ahirette küfre terettüp eden hali bilme imkânı olan kişi açısından küfrün, devir söz konusu olmadığı için sem'in gelmesinden sonra kötü olsa da sem'in gelmesinden önce kötü olmaması gerekirdi.

---

1 **Minhuvât:** Bunun aklen vâcip olması, aklın zararı giderecek olan nazarın gerekliliğini idrak etmesi anlamında olup nazarın gerekliliğine hükmetmesi anlamında değildir.

وهذا لا يَرِدُ علينا؛ لأنا نقول: قوله «لا أعلم به حتى يثبت الشرع عندي» مردودٌ؛ لأنّ للنبيّ حينئذ أن يقول «علمك به لا يتوقّف على ثبوت الشرع عندك؛ بل عقلك يكفي لإدراكه، فإنك إذا تأمّلتَ أنّ دَعْوَايَ وإن كانت خبرًا يحتمل الصدق والكذب، لكنّها إن كانت صادقةً فكذّبتَها خَسِرْتَ خسرانًا مبينًا في العاجل والآجل، وكذا إن كانت كاذبةً فصدّقتَها، فلا بدّ من التمييز بينهما، ولا يحصل إلّا بالنظر في المعجزة، وهو أمرٌ لا ضرر فيه لا عاجلًا ولا آجلًا، ودافعٌ للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق، وكل ما يدفع الضرر المظنون؛ بل المشكوك، واجبٌ عقلًا»،[1] فإذا سمع المكلّف هذا لم يبق له بعد ذلك عذرٌ أصلًا، فكيف الإفحام.

**وأشار إلى الطريق الثاني** من الطريقين الإلزاميّين بقوله: (ولأنه لولاه) أي: لولا كونُ العقل حاكمًا بهما؛ بل كانا شرعيّين (لزم) محالان:

**الأوّل**: **في الله تعالى**، وهو (أن لا يقبح منه تعالى شيءٌ قبل السمع، فلزم جوازُ كذبه) -تعالى عنه علوّا كبيرًا- (و) جوازُ (إظهارِ المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما إبطالُ البعثة والشرائع والتباسُ النبيّ بالمتنبّي وغير ذلك من المفاسد، (فلا يقبح) شيءٌ من الكذب وإظهارِ المعجزة على يده (بعده) أي: بعد السمع (أيضًا للدور)، فإنّ حجيّة السمع موقوفة على صدقه، فيلزم الدور.

(و) **الثاني في العبد**، وهو (أن لا يقبح الكفرُ من المتمكّن منه ومن العلم بحاله) أي: حال الكفر مما يترتّب عليه عاجلًا وآجلًا (قبل السمع) وإن قبح بعده لعدم الدور.

---

[1] وفي هامش م: بمعنى أنّ العقل يدركه، لا أنه يحكم به، «منه».

*Birinci imkânsızlığa* Eş'arîler tarafından şöyle *cevap* verilmiştir: Allah'ın yalan söylemesinin ve yalancı biri elinde mucize yaratmasının kesinlikle söz konusu olmadığını kabul etsek bile bunun aklen imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Zira Allah'ın yalan söylemesi ve yalancı biri elinde mucize yaratması mümkün olan işlerdendir ve Allah'ın kudreti de mümkünatın tamamına şamildir. Dolayısıyla aklî açıdan bir imkânsızlık söz konusu değildir. Bunların aklen imkânsız olduğu kabul edilse bile bunun aklen kötü olmalarından dolayı aklen imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bunların başka bir sebepten dolayı da imkânsız olması mümkündür. Mesela bunların gerçek peygamberle sahte peygamberin karıştırılmasına yol açmasını ve mu'ciz olan delilin sonucunun ortadan kalkmasını gerektirmesi gibi sebeplerden dolayı imkânsız olması da mümkündür. Çünkü her delilin bir delâlet yönünün bulunması gerekli olup yalancı biri elinde gösterilen mu'ciz delilin ise bir delâlet yönü yoktur. Aksi takdirde yalancı, doğru sözlü olurdu. Sonucun yokluğu, öncülün yokluğu için öncüldür.

*İkinci imkânsızlığa* da Eş'arîler tarafından şöyle *cevap* verilmiştir: Şer'in gelmesinden önce tartışmalı olan anlamın varlığı -bu da şer'î tahrimdir- belirttiğiniz şekil açısından kabul edilemez. Tartışmalı olan anlamın dışındaki anlamlar ise zarar vermez. Çünkü bu anlamların konuyla bir ilgisi yoktur.

### 3. Hüsün ve Kubuh Konusunda Hanefîlerin Görüşü ve Gerekçeleri

Biz Hanefîler ise şöyle diyoruz: Doğru olduğu ve öncüllerinin tamam olduğu varsayımıyla Mu'tezilenin ileri sürdüğü delillerin hiçbiri, onların kastettikleri gibi aklın hüsün ve kubha hükmedici olmasını ve mûcip olmasını ifade etmez. Bu deliller ancak bazı fiillerin iyi ve kötü oluşunun şer' gelsin gelmesin akıl ile bilindiğini ifade eder. Biz ise bunu inkâr etmiyoruz.

Hanefî âlimlerimize göre tercih edilen görüş -bu, ifrat ve tefrit arasında orta yolu bulan doğru görüştür- bunların tamamında yani ister şer'in gelmesinden önce iyilik yönü akıl ile idrak edilen olsun ister idrak edilemeyen fiiller olsun tüm fiillerde bunların iyi ya da kötü olduğuna hükmedenin şer' olduğudur. Yani fiillerin iyi ya da kötü olduğuna hükmeden, iki sebepten dolayı akıl değil, Şâri'dir:

(وأجيب) **عن الأوّل** من قِبَل الأشاعرة: (بأنا لا نسلّم الامتناعَ العقليَّ) في الكذب وخلق المعجزة[1] (وإن جزمنا بعَدَمهما)، فإنهما من الممكنات، وقدرتُه شاملة لجميعها، فلا امتناع عقليًّا. (ولو سلّم) امتناعهما عقلًا (فلا نسلّم أنه) أي: امتناعهما عقلًا (للقبح عقلًا لجواز كونه) أي: امتناعهما (لأمر آخر) كاستلزامهما ٥ لالتباس النبيّ بالمتنبّي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو المعجز؛ لأنّ وجه الدلالة لازم لكل دليل، وهو منتفٍ في المعجز[2] في يد الكاذب؛ وإلّا لكان الكاذب صادقاً، وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم.

(و) **أجيب عن الثاني** من قِبَلهم أيضًا: (بأنّ) وجود المعنى (المتنازَع فيه) وهو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوعٌ) فيما ذكرتم من الصورة، (وغيرُه لا يضرّ)؛ ١٠ لأنه خارج عن المبحث.

## [الثالث: رأي الحنفية في الحسن والقبح وأدلتهم]

(و) نحن معاشر الحنفية (نقول: شيءٌ منها) أي: من أدلة المعتزلة على تقدير صحّتها وتمامِ مقدماتها (لم يفد الحاكميةَ) للعقل والموجبيّةَ له كما هو مقصودهم، وإنما يفيد أنّ حسن بعض الأفعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ١٥ أم لا، ونحن لا ننكره.

(**والمختار**) عند علمائنا الحنفية، وهو الحقّ المتوسّط بين الإفراط والتفريط: (أنّ الحاكم في الكل) أي: فيما أُدرك جهةُ حسنه قبل الشرع أو لم يُدرك (هو الشرعُ) أي: الشارع لا العقل لوجهين:

---
١ ف ر: المعجز.
٢ د: المعجزة.

**1)** Musannif, birinci sebebe şu sözüyle işaret etmiştir: Çünkü akıl, kendisi âciz olan bir alettir. Akıl alettir, çünkü akıl, insan bedeninde yeryüzü melekûtundaki güneş gibidir ki, bu nur ile başlangıcı, duyuların etkisinin ulaştığı nihai yer olan idrak yolu aydınlanır. Aklın kendisi acizdir, çünkü fâil olmadan alet kendi başına iş görmez. Böyle iken nasıl olur da akıl, mutlak olarak hâkim olur.

İbn Sînâ şöyle demiştir: "*Akıl, rubûbiyyet işinde tasarrufta bulunmak amacıyla değil, ubûdiyyeti idrak etmek için bahşedilmiş bir alettir*." Özetle işleri akla tutunmak ve nakli dikkate almamak olan filozofların reisinin, aklı idrak için ancak bir alet kabul etmesi, buna karşılık kendilerini adâlet ve tevhid ehli (*ashâbu'l-adl ve't-tevhîd*) sayan Mu'tezilenin de aklı mutlak hâkim kılmaları doğrusu şaşılacak bir şeydir. Hâlbuki Mu'tezilenin bu görüşü, adâlet ve tevhide uygun olması bir yana zulümden ve şirk koşmaya yakın olmaktan başka bir şey değildir.

**2)** Musannif, ikinci sebebe de şu sözüyle işaret etmiştir: Ve akıl, hevâdan uzak değildir. Çünkü yükümlülüğün dayanağı olan akıl, yaratılışın başlangıcında mevcut değildir ve birçok sebepten dolayı da nefsin arzusu ağır basar. Bu yüzden akıl oluşmaya başladığında Allah Teâlâ'nın dilediği seçkin kulları müstesna nefsin arzusuna mağlup olarak oluşur. Kural gereği mağlup da galip olan karşısında yok hükmündedir. Mağlup olanın bizatihi kendisinin hâkim kılınması, mağlubun galip karşısında etkin kılınması demektir.

*Denirse ki*, akıl, bizatihi mucip kılınmazsa hükümlerin illetlere nispet edilmesi câiz olmaz. Hâlbuki hükümlerin illetlere nispet edilmemesi bâtıldır. Aklın mucip kılınmasıyla hükümlerin illetlere nispet edilmesi arasındaki birbirini gerektirme ilişkisi şöyledir: İlletler, akılla sabittir. Aklın hükmüne itibar edilmeyecek olursa illetler de muteber olmaz. Dolayısıyla hükümlerin, illetlere nispet edilmesi câiz olmaz. Hükümlerin, illetlere nipset edilmemesinin bâtıl olması ise ittifakla kıyasın sahih kabul edilmesi sebebiyledir.

*Deriz ki*, hükümlerin illetlere nispeti, aklın, hükümleri mucip bir illet olmasından dolayı değildir. Aksine hükümleri gerektiren Allah Teâlâ'dır. Ancak Allah'ın hükümleri gerekli kılması bizim açımızdan gaybî bir durum olup buna vâkıf olmakta büyük sıkıntı söz konusudur. Bu yüzden Allah, bize kolaylık olsun diye hükümleri illetlere izafe etmiş ve aklı da bunu bilmenin aleti kılmıştır.

**أشار إلى الأوّل بقوله:** (لأنّ العقل آلةٌ) لأنه نور في بدن الإنسان مثل الشمس في ملكوت الأرض يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينتهي إليه أثرُ الحواسّ (عاجزةٌ) بنفسها؛ لأنّ الآلة لا تعمل بدون الفاعل، فكيف يكون حاكمًا على الإطلاق.

٥ قال ابن سينا: «العقل آلة أُعْطِيَتْ لدرك العبودية، لا للتصرف في أمر الربوبية».

والعجب أنّ رئيس من قُصارى أمرهم التمسّكُ بالعقل وعدمُ الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل إلّا آلةً للإدراك، والمعتزلة الذين يعدّون أنفسهم أصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكمًا على الإطلاق، وما هو إلّا ظلمٌ وقريبٌ من الإشراك.

**وأشار إلى الثاني بقوله:** (ولا ينفكّ) العقل (عن الهوى)، فإنّ العقل الذي هو ١٠ مناط التكليف غير موجود في أوّل الفطرة، وهوى النفس غالبةٌ لكثرة الدواعي، فإذا حدث العقل حدث مغلوبًا إلّا لمن شاء الله تعالى من الخواصّ، والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم، فجعلُه حاكمًا بنفسه إعمالُ المغلوب في مقابلة الغالب.

**فإن قيل:** لو لم يكن العقل موجبًا بنفسه لَمَا جاز نسبة الأحكام إلى العلل، واللازم باطلٌ. أمّا الملازمة: فلأنّ العلل ثابتة بالعقل، فلو لم يعتبر بحكم العقل ١٥ لم يعتبر بالعلل، فلم يجز نسبة الأحكام إليها. وأمّا بطلان اللازم: فلصحّة القياس بالاتّفاق؛

**قلنا:** تلك النسبة ليست لكون العقل علةً موجِبةً؛ بل الموجِب هو الله تعالى؛ إلّا أنّ[1] إيجابه غيبٌ عنّا، وفي الوقوف عليه حرجٌ عظيم، فأضاف الأحكامَ إلى العلل، وجعل العقلَ آلةً لمعرفة ذلك تيسيرًا علينا.

---

١ ر: لا أنّ.

Akıl, şer'in kendisine dayandığı bazı konularda iyilik ve kötülüğü açıklayan ve idrak eden olsa da tüm fiillerde iyilik ve kötülüğe hükmeden şer'dir. Aklın, bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu açıklaması ve idrak etmesi, bunlar hakkında şer' gelmese de aklın yönelmesinden sonra kesb olmaksızın ya da kesble birlikte Allah'ın bunların bilgisini yaratmasıyladır. Şer'in kendisine dayandığı bazı konular ise marifetullah, marifetullah hakkında nazarda bulunmak, ilk sözlerinde peygamberi tasdik etmek ve gösterdiği mucizeler hakkında nazarda bulunmak gibi fiillerdir. Çünkü *marifetullah*, bunu yerine getirenin sevabı, terk edenin de cezayı hak edeceği anlamında icmâ ile vâciptir. Marifetullahın vâcip oluşu ise akılla idrak edilir. Şayet bunun vâcip oluşu, şer' ile idrak edilmiş olsaydı bu, bunu vâcip kılan bir nas ile olurdu. Nas ise mükellef açısından marifetullahı ancak bu nassı nakleden kişinin doğru sözlülüğünün sabit olması durumunda vâcip kılar. Nakledenin doğru sözlülüğü akıl ile sabit olursa bu durumda istenen sonuç da sabit olur. Şayet nakledenin doğru sözlülüğü nas ile sabit olursa bu durumda bir şeyin kendisine dayanması gibi bir sonuç doğar. Çünkü nassın kabulü, bu nassı nakledenin doğru sözlülüğüne dayanır. Marifet, akıl ile vâcip olduğunda ise marifet konusundaki nazar da aynı şekilde akıl ile vâcip olur. Çünkü nazar, aklî mutlak vâcip olan *marifetullah*ın kendisine dayandığı, kulun kudreti dâhilinde olan bir iştir. Mutlak vâcibin kendisine dayandığı her şey de aklen vâciptir.

Nazarın, kulun kudreti dâhilinde bir iş olduğu açıktır. Marifetin nazara dayanması ise şu sebeptendir: Marifet, zarurî bir konu değil, aksine nazarî bir konudur. Bir konunun nazarî olmasının anlamı da nazara bağlı olmasından ve nazar ile hâsıl olmasından başka bir şey değildir. Nazarın vâcip olması ise imkânsız bir şeyle yükümlü tutmak gibi bir sonucun gerekmemesi içindir. Nazarın aklen vâcip oluşu ise mutlak vâcip olan marifetullahın nazara bağlı olması sebebiyledir.

Aynı şekilde ilk sözlerinde peygamberi tasdik etmek de aklen vâciptir. Zira peygamberi tasdik etmek, şer' ile vâcip olmuş olsaydı, bu da yine bunu gerekli kılan bir nas ile olurdu. Bu nas da mükellef açısından ancak söyleyenin doğruluğu sabit olunca mükellefin peygamberi tasdik etmesini vâcip kılardı ki, bu durumda ya devir veya teselsül ya da peygamberin doğru sözlülüğünün akıl ile vâcip olması şeklindeki iddia sabit olur.

(وإن كان) العقل (مبيّنًا) للحسن والقبح ومدرِكًا لهما بخلق الله تعالى العلمَ بعد توجّهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقّف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظرِ فيها وتصديقِ النبيّ في أوّل أقواله والنظرِ في معجزاته، فإنّ معرفة الله واجبةٌ بالإجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثوابَ وتاركها ٥ العقابَ، ووجوبُها مدرَكٌ بالعقل؛ إذ لو كان بالشرع لكان بنصّ موجِب، والنصّ إنما يوجب عند المكلّف إذا ثبت صدق ناقله عنده، وهو إن ثبت بالعقل ثبت المطلوب، وإن ثبت بالنصّ لزم توقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ الاعتداد بالنصّ يتوقّف على صدق الناقل، فإذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها أيضًا بالعقل؛ لأنه أمر مقدور يتوقّف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة، ١٠ وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلًا.

أمّا كون النظر مقدورًا: فظاهر. وأمّا توقّف المعرفة عليه: فلأنها ليست بضرورية؛ بل نظرية، ولا معنى للنظري إلّا ما يتوقّف على النظر ويتحصّل به، وأمّا وجوبه: فلأن لا يلزم التكليف بالمحال. وأمّا عقليته: فللتبعية.

وكذا تصديق النبيّ في أوّل أقواله واجبٌ بالعقل؛ إذ لو كان بالشرع لكان ١٥ بالنصّ، وهو إنما يوجب عند المكلّف إذا ثبت صدق قائله عنده، فيلزم إمّا الدور أو التسلسل أو ثبوت المدَّعَى.

Aynı şekilde peygamberin gösterdiği mucize hakkında nazarda bulunmak da aklen vâciptir. Zira mucize hakkında nazarda bulunmak şer' ile vâcip olmuş olsaydı, bu durumda mükellef açısından şer'in sabit olma zamanından önce şer'in sabit olması gibi bir durum gerekli olurdu. Çünkü şer'in mükellef açısından sabit olması, ancak mucizenin peygamberin doğru sözlülüğüne delâlet etmesinden sonra sabit olabilir. Şayet mucize hakkında nazarda bulunmak şer' ile sabit olmuş olsaydı, bu durumda az önce belirttiğimiz gibi devir veya teselsül ya da iddianın doğruluğu şeklindeki sonuçlar gerekli olur.

Belirttiğimiz tüm bu durumların vâcip oluşu akılla sabit olunca, bunların zıtlarının da aynı şekilde akılla haram olduğu sabit olur ki, sonuç olarak aklî hüsün ve kubuh sabit olur. Çünkü vücûb ve hürmet, aklî hüsün ve kubuhtan daha hususî olup daha hususî olanın sabit olması, daha umumî olanın sabit olmasını gerekli kılar.

Aklın hâkim olmayıp aksine bazı fiillerdeki hüsün ve kubhu açıklayan olduğu sabit olduğuna göre teklifi gerektiren konularda akıl, tamamen dikkate alınmaz. Bu yüzden henüz büluğa ermemiş âkil çocuk, sırf aklı sebebiyle iman ile yükümlü tutulamaz. Nitekim Ebû Zeyd Debûsî, Fahrulislam Pezdevî ve Şemsüleimme Serahsî gibi ehl-i sünnet meşâyıhımız bu görüştedir.

Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî ise âkil çocuğun iman ile mükellef tutulacağı ve iman etmesinin vâcip olduğu görüşündedir ki, Irak meşâyıhından birçoğunun görüşü de budur.

Şeyh Ebû Mansûr'un görüşüyle Mu'tezilenin görüşü arasındaki fark şudur: Mu'tezile aklı, bizatihi *mucip* kabul ederken Mâtürîdî ve Iraklı meşâyıhımız, aklın tıpkı hitap gibi Allah Teâlâ'nın vâcip kılmasını tanıtıcı (*muarrif*) olduğunu söylemektedir.

Sonrakiler ise Mâtürîdî ve Iraklı meşâyıhımızın kabul ettiği görüşün değil, diğer meşâyıhımızın kabul ettiği görüşün sahih olduğunu söylemişlerdir. Çünkü çocuğa iman etmenin vâcip kılınması nassın zâhirine[1] ve *zâhirürrivaye*ye aykırıdır.

Aynı şekilde tecrübe edeceği bir zamana yetişmeden önce İslam daveti kendisine ulaşmamış kişi de iman etmekle yükümlü tutulamaz. Bu kişi ister dağın başında olduğu için ister darulharpte bulunduğu için isterse buna benzer bir durum sebebiyle davet kendisine ulaşmasın fark etmez. Öyle ki, âkil çocuk ve kendisine davet ulaşmayan kimse ne küfre ne de imana itikat etmez ise bunlar azap görmezler.

1 Söz konusu nas, Hz. Peygamber'in "*Kalem üç kişiden kaldırılmıştır*." hadisidir.

وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل؛ إذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلّف قبل ثبوته عنده؛ لأنه إنما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي، فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا.

فإذا ثبت وجوب كل ممّا ذكرنا عقلًا ثبت حرمة أضدادها عقلًا أيضًا، فيثبت الحسن والقبح العقليّان؛ لأنّ الوجوب والحرمة أخصّ منهما، وثبوت الأخصّ يستلزم ثبوتَ الأعمّ.

(فهو) أي: إذا ثبت أنّ العقل ليس بحاكم؛ بل مبيِّنٌ في البعض ثبت أنّ العقل (غيرُ معتبرٍ كلَّ الاعتبارِ) في مواجب التكليف، (فلا يُكلّف بالإيمان الصبيُّ العاقلُ) بمجرّد العقل، وعليه مشايخنا من أهل السنة كأبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة.

وقال الشيخ أبو منصور: يكلّف به ويجب عليه، وهو قول كثير من مشايخ العراق.

والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة: أنهم يجعلون العقل موجِبًا بنفسه، وهؤلاء يقولون: العقل معرِّفٌ لإيجاب الله تعالى كالخطاب.

قالوا: الصحيح ما ذهب إليه مشايخنا؛ لأنّ الإيجاب عليه مخالف لظاهر النصّ[1] وظاهر الرواية.

(ولا) يكلّف أيضًا بالإيمان (من[2] لم يبلغه الدعوةُ) سواء كان في شاهق الجبل أو في دار الحرب أو نحو ذلك حتى إذا لم يعتقدا كفرًا ولا إيمانًا لا يُعذّبان،

---

١ وهو قوله عليه السلام {رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ}.
٢ وفي المرقاة: «ومن» بدل «ولا من».

Çünkü imanın vâcip olması çocuktan düşünce bu kimseden de düşer. Zira darulharpte müslüman olup darulislama hicret etmeyen kişi hakkında cehalet, bazen çocukluk gibi değerlendirilir ki, ibadetler çocuktan düştüğü gibi bu kişiden de düşer. Dolayısıyla tecrübe edeceği bir zamana ulaşmadan önce iman konusunda istidlâlin vâcip olmasının düşmesi konusunda da bu kişinin âkil çocuk gibi değerlendirilmesi mümkündür. Tecrübe edeceği zaman, akıl sahibi bir kimsenin, Allah Teâlâ'yı bilmeye ve işlerin sonucunu anlamaya istidlâlde bulunmasını mümkün kılacak bir zamandır. Bu zamanı sınırlamaya ve ne kadar bir süre olduğuna ilişkin kat'î bir delil bulunmamaktadır. Aksine bu zaman Allah'ın ilmi dâhilinde olup istidlâlde bulunulacak kadar bir zaman geçmişse Allah bu kişiye azap eder, istidlâlde bulunmaya yetmeyecek bir zaman geçmişse azap etmez. Çünkü bu zaman, kişilerin durumuna göre değişiklik gösterir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in "*Allah'ın âdemoğlunu mazur gördüğü süre altmış senedir.*" dediği nakledilmiş olsa da süre kişilere göre değişir. Mücâhid'den[1] bu sürenin yirmiyle altmış yaş arası olduğu rivayet edilmiştir. Bu sürenin on yedi veya on sekizle altmış yaş arası olduğu da söylenmiştir. Buna ilişkin daha fazla açıklama ehliyet arızaları konusunda gelecektir.

Âkil çocuk iman ile mükellef olmadığına göre anne-babası müslüman olup müslüman bir kocanın nikâhında olan iman ve küfre itikattan habersiz (gafil), iman ve küfrü ikrar etmeyen, mürahik kız irtidat etmiş olmaz. İrtidat etmiş olmayınca da kocasından ayrılmış olmaz. Fakat mürahik iken bülûğa erdiğinde irtidat etmiş sayılır ve kocasından ayrılır. Yine mürahik iken habersiz olup küfrü ikrar ederse durum aynıdır. *el-Câmiu'l-Kebir*'deki ifade bu şekildedir. Dağın başında olan ve benzeri durumda olanlar için de aynı şey geçerlidir ki, Fahrulislam Pezdevî bunu açıkça belirtmiştir.

Akıl, teklifi gerektiren konularda ne tamamen dikkate alınır ne de tamamen yok sayılır. Yani teklifi gerektiren konularda akıl bütünüyle terk edilmez. Çünkü akıl, iyilik ve kötülüğe hükmeden olmasa da daha önce geçtiği üzere iyilik ve kötülüğü idrak edebilir. Bu yüzden iman ve küfrü gerektiren bir şeye itikat etmesi durumunda, ister bunu ikrar edip dile getirsin ister getirmesin âkil çocuğun imanı ve küfrü sahihtir. Küfrü dile getiren mürahik kız da irtidat etmiş olur.

---

1 **Mücâhid:** Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721). Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerindendir. Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Hüreyre, Âişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ümmü Hanî gibi sahâbenin ileri gelenlerinden faydalanmış, İbn Abbas'ın önünde de defalarca Kur'ân'ı okumuştur. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 71; Kesler, Muhammed Fatih, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, 31/441.

فإنّ الوجوب إذا سقط عن الصبي سقط عن هذا؛ لأنّ الجهل قد يُلحق بالصبا في سقوط العبادات عمّن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي، فيجوز أن يُلحق به أيضًا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) إدراك (زمان التجربة)، وهو مدّة يتمكّن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودركِ العواقب، وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع؛ بل في علم الله تعالى إن تحقّق يعذّبه؛ وإلّا فلا؛ لأنه متفاوت بحسب تفاوت الأشخاص وإن روي عن النبي صلى الله عليه وسلم {الْعُمْرُ الَّذِي أَعْذَرَ اللَّهُ فِيهِ إِلَى ابْنِ آدَمَ سِتُّونَ سَنَةً}، وعن مجاهد:[1] ما بين العشرين إلى الستّين، **وقيل**: ثماني عشرة وسبع عشرة، وسيأتي زيادة تحقيقه[2] إن شاء الله تعالى.

فإذا لم يكلَّف الصبيُّ العاقلُ بالإيمان (فلا ترتدّ مراهقةٌ غافلةٌ) عن الاعتقاد بالإيمان والكفر (لم تصف) أي: لم تعبّر عن إيمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) أبوين (مسلميْن)، فإذا لم ترتدّ لم تَبِنْ من زوجها، وأمّا لو بلغت كذلك كانت مرتدّة وبانت من زوجها، وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر، كذا في **الجامع الكبير**، وكذا من في الشاهق ونحوه، صرّح به فخر الإسلام.[3]

(ولا مهدرٌ كلَّ الإهدارِ) -عطف على قوله «غير معتبر كل الاعتبار»- أي: العقل غير متروك كلَّ الترك؛ لأنه وإن لم يكن حاكمًا بالحسن والقبح، لكنّه مدرِكٌ لهما كما سبق، (فيعتبر إيمانُ صبي عاقل وكفرُه إِذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وَصَفَ) كلًّا منهما وعبّر عنهما (أو لا، وترتدّ مراهقةٌ وصفت) الكفرَ؛

---

1 مجاهد: هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي المخزومي (ت. ١٠٣هـ/٧٢١م)، مفسر تابعي مشهور، سمع سعدًا وعائشة وأبا هريرة وأم هانئ وعبد الله بن عمر وابن عباس ولزمه مدة وقرأ عليه القرآن. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ٧١/١.

2 د: زيادة تحقيق.

3 أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢٣٢/٤-٢٣٣.

Çünkü küfre yönelmesi, iman konusunda tecrübe sahibi olacak kadar bir zamana sahip olduğunun delilidir. Dolayısıyla duhulden önce mehirsiz olarak, duhulden sonra da mehirle birlikte kocasından da ayrılmış olur. Nitekim diğer mürted kadınların hükmü de böyledir.

Yukarıda belirttiğimiz bazı fiillerin iyi ve zıtlarının kötü olduğunu aklın idrak ettiği şeklindeki bu anlam, İmâm Ebû Hanîfe'nin şu sözünün hamledileceği anlamdır: "Afak ve enfüste kâdir, âlim ve mürîd yaratıcının varlığına kesin olarak delâlet eden delillerin bulunmasından dolayı hiçkimsenin yaratıcıyı bilmeme konusunda bir mazereti olamaz. Bununla birlikte şer'e bağlı olan şer'î hükümler konusunda Şâri' tarafından gönderilen bir hüccet bulununcaya kadar mazurdur."[1]

*Derim ki*, muhtemelen İmâm Ebû Hanîfe'nin bu konuda tutunduğu delil, Allah Teâlâ'nın ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ "*Size düşünecek bir kimsenin düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Ve size bir uyarıcı gelmedi mi?*" (Fâtır, 35/37) şeklindeki sözüdür.

*Bil ki*, ashabımız yazdıkları kitaplarda İmâm Ebû Hanîfe'den iki grubun görüşüne aykırı olan bazı meseler nakletmişler, fakat bu meseleler konusunda dayanılacak gerekçeleri zikretmemişlerdir. Benim yetersiz nazarım ve zayıf fikrim beni bu meselelerin bu ayetten istinbat edildiği sonucuna götürmüştür. Fakat ashabımızdan hiçbirinin sözlerinde bunun ne açıkça belirtildiğine ne de buna işaret edildiğine rastladım. İşte bu yüzden yukarıda kesinlik ifade eden bir kelime kullanmayıp bunun yerine *muhtemelen* ifadesini kullandım.

Bunu belirttikten sonra önce bahsettiğimiz bu meseleleri sıralayalım, sonra da bu bu meselelerin bu âyetten nasıl çıkarıldığını açıklayalım. Tevfik Allah'tandır, hakikate ulaşmanın anahtarları da onun elindedir.

*Birinci mesele*: Akıl, iyilik ve kötülük konusunda hâkim değildir.

*İkinci mesele*: Şer'in gelmesinden önce akıl, bazı fiillerin iyi, bazı fiillerin kötü olduğunu idrak eder.

*Üçüncü mesele*: Mu'tezilenin kabul ettiği gibi akıl, tek başına bu idrake ulaşma konusunda yeterli değildir, aksine bunu tecrübe edeceği bir zaman gerekir.

*Dördüncü mesele*: Aklın idrak etmesi için gerekli olan bu zamanın, belirli bir süresi yoktur.

---

1 **Minhuvât:** Bunu Hâkim eş-Şehîd, *el-Münteka*'da Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'den nakletmiştir.

لأنّ التوجّه إليه دليل إدراك زمان التجربة (فتَبِينُ من زوجها) بلا مهر قبل الدخول، ومعه بعده، كما هو حكم سائر المرتدّات.

(و) هذا الذي ذكرنا من كون العقل مدرِكًا لحسن بعض الأشياء التي ذكرنا وقبحِ أضدادها (هو المحمل لقول الإمام) أبي حنيفة رحمه الله تعالى: (لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس) الدالة قطعًا على وجود الصانع القادر العالم المريد، (ويُعذَر في الشرائع) أي: المشروعات الموقوفة على الشرع (إلى قيام الحجّة) من قِبَل الشارع.[1]

(و) **أقول**: (لعلّ[2] الأصل) الذي تمسّك به الإمام في هذا المقام (قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾) [فاطر، ٣٥/٣٧].

**اعلم** أنّ أصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الإمام مسائل تخالف رأي الفريقين، ولم يذكروا لها سندًا يُعوَّل عليه، وقد أدّى نظري القاصر وفكري الفاتر أنها مستنبطة من الآية الكريمة، لكنّي لـمّا لم أظفر في كلام أحد بالتصريح به ولا بالإشارة إليه[3] قلتُ «لعلّ الأصل» ولم أجزم به.

فلنعد المسائل أوّلًا ثمّ نبيّن وجه استنباطها منها، فأقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق:

**المسألة الأولى**: أنّ العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح.

**الثانية**: أنّ العقل مدركٌ لحسن بعض الأشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع.

**الثالثة**: أنّ مجرّد العقل لا يكفي لهذا الإدراك كما ذهب إليه المعتزلة؛ بل لابدّ من زمان التجربة.

**الرابعة**: أنّ هذا الزمان غير مقدّر بمقدار معيّن.

---

١ وفي هامش م: نقله في المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى، «منه».

٢ ف وفي المرقاة أيضًا: «وكأنّ» بدل «ولعلّ».

٣ ف: عليه.

*Beşinci mesele*: Akıl, şer'î hükümlerin iyi olduğunu idrak etme konusunda tek başına yeterli değildir, aksine bu konuda Şâri'in beyânı gerekir.

Bu meselelerin âyetten çıkarılması ise öncelikle âyetin anlamının bilinmesine bağlıdır. Âyetin anlamı şöyledir: İman ve salih ameli terk eden kâfirler cehennemde "*Rabbimiz, bizi buradan çıkar, yaptılarımızdan farklı salih amel işleyelim.*" (Fâtır, 35/37) deyince Allah Teâlâ da onları azarlayarak şöyle cevap verir: "*Size düşünecek bir kimsenin düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Ve size bir uyarıcı gelmedi mi?*" (Fâtır, 35/37). Yani "Dünyada iman etmeyi ve salih amel işlemeyi terk etme konusunda sizin bir mazeretiniz kalmadı ki, mazeret ileri sürebilesiniz! Sizi, dünyada akıl sahibi birinin, âfâk ve enfüsteki deliller hakkında düşüneceği, iman ve marifeti hatırlayacağı bir süre yaşattık. Size hükümleri ve şeriatları açıklayan bir uyarıcı da gönderdik."

*Birinci mesele*nin âyetten çıkarılması şöyledir: Ehl-i tefsir, âyetteki *düşüneceği kadar* ifadesinin, mükellefin tefekkür ve tezekkür etmesini mümkün kılacak ömrün tamamını kapsadığını açıkça belirtmiştir. Akılların şahıslara göre farklılık gösterdiğinde de hiç şüphe yoktur. Nice şahıs vardır ki, bunlarda istidlâl kırk seneden sonra söz konusu olmaz. Nice şahıs da vardır ki, bunlarda istidlâl, bulûğdan sonra belki de bulûğdan önce söz konusu olur. Şayet akıl, hâkim olsaydı, Mu'tezilenin dediği gibi mutlak olarak âkil çocuğun iman etmesi vâcip olurdu. Oysa âyet buna nefyetmektedir.

*İkinci mesele*nin âyetten çıkarılması şöyledir: Şayet akıl, bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu idrak edemeyecek olsaydı, istidlâle imkân bulacağı bir süre ömür vermesi sebebiyle Allah Teâlâ, istidlâli terk edeni azarlamazdı.

*Üçüncü mesele*nin âyetten çıkarılış şekli açıktır. Çünkü âyetteki *mâ yetezekkeru*'daki *mâ* harfi, istidlâlin mümkün olduğu bu zamanı ifade etmektedir.

*Dördüncü mesele*nin âyetten çıkarılış şekli de açıktır. Çünkü âyetteki *mâ* mübhem yani belirsiz bir zamanı ifade etmekte olup bu zamanın ne kadar olduğuna ilişkin yeterli bir açıklama söz konusu değildir.

*Beşinci mesele*nin âyetten çıkarılış şekli de şöyledir: Âyetin baş tarafı, şer'in gelmesinden önce aklın imanın güzel olduğunu idrak ettiğini ifade edince âyetin "*Ve size bir uyarıcı gelmedi mi?*" şeklindeki son tarafı da aklın, şer'î hükümleri tek başına idrak edemeyeceğini ifade eder. Çünkü bir sözün, yeni bir anlam ifade etmesi, önceki kısmın ifade ettiği anlamı tekrar etmesinden daha iyidir. Aynı şekilde bir sözün yeni bir hüküm tesis etmesi, öncekinin tekidi olmasından evlâdır.

** *** **

**الخامسة**: أنّ العقل لا يكفي في إدراك حسن الشرائع؛ بل لابدّ فيه من بيان الشارع.

وأمّا وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها، وهو أنّ كَفَرَةً تركوا الإيمان والعمل الصالح لـمّا قالوا في جهنّم ﴿رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر، ٣٥/٣٧] قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ﴾ الآية [فاطر، ٣٥/٣٧]، يعني: لم يبق لكم عذر في ترك الإيمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا، فإنّا قد عمّرناكم فيها مدّة يتمكّن العاقل فيها من التفكّرِ في الآفاق والأنفس والتذكّرِ للإيمان والمعرفة، وأرسلنا إليكم نذيرًا يبيّن لكم الأحكام والشرائع.

**فوجه استنباط الأولى**: أنّ أهل التفسير صرّحوا بأنّ ﴿مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ﴾ متناول كل عمر تمكّن المكلّف فيه من التفكّر والتذكّر، ولا شكّ أنّ العقول بحسب الأشخاص متفاوتة، فربّ شخص لا يتأتّى منه الاستدلال بعد أربعين سنة، وربّ شخص يستدل بعد البلوغ؛ بل قبله، ولو كان العقل حاكمًا لوجب الإيمان على الصبي العاقل مطلقًا كما ذهب إليه المعتزلة، والآية تنافيه.

**ووجه استنباط الثانية**: أنّ العقل لو لم يدركهما لَمَا وبّخ على تاركي الاستدلال بتعميرهم مدّةً يتمكّنون فيها منه.

**ووجه الثالثة**: ظاهر، فإنّ «ما» عبارة عن ذلك الزمان.

**وكذا الرابعة**: فإنّ «ما» مُبْهَمٌ لم يلحقه بيانٌ شافٍ.

**وأمّا وجه الخامسة**: فهو أنّ أوّل الآية لـمّا أفاد إدراك العقل لحسن الإيمان قبل الشرع أفاد آخرها، أعني قوله ﴿وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ ما ذكرنا؛ لأنّ الإفادة خير من الإعادة، والتأسيس أولى من التأكيد.

** *** **

# ÜÇÜNCÜ RÜKÜN: MAHKÛMUN BİH

İkinci maksadın üçüncü rüknü, mahkûmun bihin açıklanması hakkındadır. *Mahkûmun bih*, Şâri'in hitabının ilgili olduğu fiil olup bu da dört kısımdır:

5 **1. Mahkûmun bihin Kısımları**

*Birinci kısım*, sırf Allah hakkı olan fiillerdir. Bunlar, insanlar için genel yararın bulunduğu fiiller olup insanlardan herhangi birine özel olması söz konusu değildir. Büyük bir öneme sahip olması ve faydasının herkese şamil olmasından dolayı bu tür fiiller, Allah Teâlâ'ya nispet edilir. Yoksa ki, ya-
10 ratma açısından hepsi Allah'a izafe edilmesi noktasında eşittir. "*Göklerde ve yerde olan ne varsa O'na aittir.*" (Âl-i İmrân, 3/109). Zarar görme ve faydalanma açısından ise Allah Teâlâ, bunların hepsinden yücedir, münezzehtir. Bu kısmın türlerinin açıklanması biraz sonra gelecektir.

*İkinci kısım*, sırf kul hakkı olan fiillerdir. Bunlar, başkasının malının
15 haramlığı gibi kişiye özel maslahatın söz konusu olduğu fiilledir. Mesela telef edilen şeylerin bedeli ve gasp edilen malın bedeli, diyet, satılan malın ve semenin mülkiyeti, milk-i nikâh ve talak gibi buna benzer şeyler böyledir.

*Üçüncü kısım*, iki hakkın yani Allah hakkının ve kul hakkının birleşip Allah hakkının galip olduğu fiillerdir. Mesela kazif haddi böyledir. Kazif
20 haddi, ittifakla iki hakkı içerir. Çünkü kazif haddinin, kazfe uğrayandan zinanın utancını gidermek için konulmuş olması, bunda kul hakkı olduğunu gösterir. Diğer yandan caydırıcı bir ceza olarak konulmuş olması da bunda Allah hakkı olduğunu gösterir. Ancak bize göre kazif haddinde Allah hakkı baskındır. Öyle ki, kazif haddinde mirasçılık cereyan etmez ve Ebû Yû-
25 suf'tan gelen bir rivayet istisna edilecek olursa kazif haddi, kazfe uğrayanın affetmesiyle de düşmez. Aynı şekilde birden fazla kazif bir araya geldiğinde tedâhül söz konusu olur. Öyle ki, bir kimse bir topluluğa bir sözle veya ayrı ayrı sözlerle kazifte bulunacak olsa bu kimseye sadece bir had uygulanır. Şâfiî'ye göre ise kazif haddinde kul hakkı ağır basar, dolayısıyla kazif haddinde
30 af, mirasçılık söz konusu olur ve birden fazla kazif bir araya geldiğinde de tedâhül söz konusu olmaz.

## ﴿الركن الثالث: المحكوم به﴾

(الركن الثالث) من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلّق به خطاب الشارع، (وهو) أنواع (أربعة):

### [المبحث الأول: أنواع المحكوم به]

**الأوّل**: (حقوق الله تعالى خالصةً) وهي ما يتعلّق به النفع العامّ للعَالَم من غير اختصاص بأحد، فيُنسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمولِ نفعه؛ وإلّا فباعتبار التخليق الكلُّ سواءٌ في الإضافة إلى الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران، ٣/١٠٩]، وباعتبار الضرر[١] والانتفاع متعالٍ عن الكل، وسيأتي بيان أنواعها.

(و) **النوع الثاني**: حقوق (العباد خالصةً) وهو ما يتعلّق به مصلحة خاصّة كحرمة مال الغير (كبدل المتلَفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما أشبهها.

(و) **النوع الثالث**: (ما اجتمعا فيه) أي: حقّ الله تعالى وحقّ العبد (والأوّل غالبٌ كحدّ القذف)، فإنه مشتمل على الحقّين بالإجماع، فإنّ شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليلٌ على أنّ فيه حقّ العبد، وشرعه حدًّا زاجرًا دليلٌ على أنّ فيه حقّ الله تعالى؛ إلّا أنّ هذا راجح عندنا حتّى لا يجري فيه الإرث، ولا يسقط بالعفو إلّا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله، ويجري فيه التداخل عند الاجتماع، حتّى لو قذف جماعةً في كلمة واحدة أو في كلمات متفرّقة لا يقام عليه إلّا حدٌّ واحدٌ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى حقّ العبد فيه غالبٌ، فيجري فيه العفو والإرث، ولا يجري فيه التداخل.

---
١ وفي التلويح: التضرّر، انظر: ٢/٣٠٠.

*Dördüncü kısım*, bunun yani üçüncü kısmın aksidir. Bu da iki hakkın birleşip kul hakkının galip olduğu kısımdır. Mesela kısas böyledir. Kısasta Allah hakkı vardır, çünkü halis had cezalarında olduğu gibi şüphelerle düşer. Diğer yandan kısas, işlenen fiilin cezası olarak vâcip olur. Öyle ki, bir kimseyi öldüren topluluk, bu bir kişi karşılığında kısasen öldürülür. Fiillerin cezaları ise Allah hakkı olarak vâcip olur. Fakat kısasta kul hakkı ağır basar. Çünkü kısasın vâcip olması, mümaselet yoluyladır. Bu açıdan kısasta mahalle karşılık olma anlamı vardır. Dolayısıyla kısasta kul hakkının ağır bastığı anlaşılır. Nitekim Allah Teâlâ'nın "*Kısasta sizin için hayat vardır.*" (Bakara, 2/179) sözü buna işaret eder. Kul hakkı ağır bastığı için de ittifakla maktulün velisi kısası uygulayabilir, kısasta mirasçılık cereyan eder, kısas yerine bedel yani diyet alınması ve câninin affedilmesi sahih olur.

Bunların dışında Allah hakkının ve kul hakkının Şâri' nazarında eşit olarak birleştiği başka bir kısım mevcut değildir.

### 2. Allah Haklarının Kısımları

Allah hakları, istikra hükmü gereğince sekiz kısımdır:

#### 2.1. Sırf İbadetler

*Birinci kısım*, sırf ibadet olanlardır. Mesela iman ve imanın fürû'u böyledir. İmanın fürû'u olan şeyler, diğer ibadetlerdir. Çünkü Allah Teâlâ'yı tasdik etmeyen birinin ona yakınlaşmasının düşünülemeyeceğinin zorunlu bir sonucu olarak bu ibadetler, imana dayanır ve ona ihtiyaç duyar.

İkisinde de yani iman ve imanın fürû'u olan ibadetlerde asıl, fer' ve zaid sayılabilecek birtakım yönler söz konusudur. Ancak bu, her bir fer'î ibadetin asıl, asla mülhak olan ve zaid yönü olduğu anlamında değil, genel olarak ibadetlerin aslı, bu asla mülhak olan ve zaid birtakım yönleri olduğu anlamındadır. Diğer yandan taatlerin, imana göre füru' ve zaid olması, haddizatında bu taatlerin de asıl, asla mülhak olan ve zaid yönlerinin bulunmasına aykırı değildir.

İmanın aslı tasdiktir. Bu, kalbin yaratıcının varlığını, birliğini ve diğer sıfatlarını, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Allah tarafından getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerin tamamını imanın dildeki anlamında kabul edip boyun eğmesidir. Ancak bu iman, birtakım özel şeylerle kayıtlanmıştır.

(و) **النوع الرابع**: (العكسُ) وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب (كالقصاص)، فإنّ فيه حقّ الله تعالى؛ لأنه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة، وأنه يجب جزاءً للفعل حتى يُقتل الجماعة بالواحد. وأجزئة الأفعال تجب حقًّا لله تعالى، ولكنّ حقّ العبد راجح لِمَا أنّ وجوبه بطريق المماثلة، وفيه معنى المقابلة بالمحلّ من هذا الوجه، فعلم أنّ حقّ العبد فيه راجح، إليه أشار قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة، ١٧٩/٢]، ولهذا يستوفيه الولي، ويجري فيه الإرث، ويصحّ الاعتياض والعفو عنه بالإجماع.

ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حقّ الله تعالى وحقّ العبد على التساوي في اعتبار الشارع.

## [المبحث الثاني: أنواع حقوق الله تعالى]

(وحقوق الله تعالى) أنواع (ثمانية) بحكم الاستقراء:

## [النوع الأول: عبادات خالصة]

**النوع الأوّل**: (**عبادات خالصة كالإيمان وفروعه**) وهي سائر العبادات لابتنائها على الإيمان، واحتياجها إليه ضرورة أنّ من لم يصدّق بالله تعالى لم يتصوّر منه التقرّب إليه.

(وفيهما) أي: في الإيمان وفروعه (أصول وفروع وزوائد) بمعنى أنّ في جملة الفروع أصلًا وملحقًا به وزوائدَ، لا بمعنى أنّ كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة، وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده[1] لا ينافي كونها في نفسها ما[2] له أصلٌ وملحقٌ به وزوائدُ.

(فالإيمانُ أصلُه التصديقُ) بمعنى إذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم وجميع ما عُلِم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة؛ إلّا أنه قيّد بأشياء مخصوصة،

---

١ جميع النسخ: وزوائد، والمثبت من التلويح. انظر: ٣٠١/٢.
٢ وفي التلويح: مما، انظر: ٣٠١/٢.

Bu yüzden Hz. Peygamber "*İman Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inanmandır.*" demiş ve iman ile kastedilenin sözlük anlamı olduğuna dikkat çekmiştir. İmana özel oluş ise ancak inanılacak şeyler hakkındadır. Tasdikin anlamı, Farsçada بگرويدن وراست كوي داشتن (inanmak ve doğru sözlü olmak) diye tabir edilen şeydir. Mantıkçıların ilmin iki kısmından biri olarak kabul ettikleri *tasdik* ile kastedilen de tasdikin bu anlamıdır. Nitekim İbn Sînâ bunu açıkça belirtmiştir. Yine bu sebepten selef, bazı kâfirlerin Hz. Peygamber'i oğullarını tanıdıkları gibi tanıdıkları ve Hz. Peygamber'in risaletini yakînî olarak bildikleri, ancak kibirlenip kabul etmedikleri, dolayısıyla da Hz. Peygamber'i tasdik etmedikleri konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte *imanı itikat* ve *marifet* ile tefsir etmişlerdir.

İmanın aslına lahik olan şey ise dil ile ikrardır. Çünkü dil ile ikrar, kalpte olanın tercümesi ve kalbin tasdikinin göstergesi olup iman açısından bir asıl değildir. Çünkü tasdikin kaynağı, kalptir. Bir asıl olmadığı için ahrazın durumunda olduğu gibi imkânsız olduğu durumlarda ve mükrehin durumunda olduğu gibi zor durumlarda ikrar düşer. İkrarın, iman açısından bir asıl olmayıp asla lahik olan bir durum olması, Şemsüleimme Serahsî, Fahrulislam Pezdevî ve fakihlerden birçoğunun kabul ettiği görüştür.

Bazılarına göre ise iman, sadece tasdikten ibaret olup ikrar, dünyada hükümlerin uygulanmasının şartıdır. Öyle ki, bir kimse kalbi ile tasdik edip dili ile ikrara imkânı olduğu halde ikrar etmese dahi Allah Teâlâ katında mümindir. Bu görüş, imanın dildeki anlamına ve örfî kullanıma daha uygundur. Ancak kalbin ameli olan tasdikte kapalılık bulunduğu için hükümler, bunun göstergesi olan ikrara bağlanmıştır.

İmanın zaidi olan şeyler ise amellerdir. Çünkü hadiste kemal sıfatını nefyetmek suretiyle amel olmaksızın imanın olmayacağı belirtilmiştir. Bu da amellerin, imana zaid tamamlayıcılar olmasındandır.

Fürû'un aslı namazdır. Çünkü namaz dinin direği olup imanın hemen peşinden gelir ki, açık ve gizli nimetlerin şükrü için meşru kılınmıştır. Çünkü namazda hem uzuvların hem de kalbin amelleri söz konusudur. Fakat Allah'ın tazime layık kıldığı Kâbe vasıtasıyla bir kurbet olduğu için vasıtasız bir kurbet olan imanın altında yer alır. İşte bu yüzden namaz, imanın fer'i olmuştur.

ولهذا قال النبي عليه السلام {الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ} الحديث، فنبّه على أنّ المراد بالإيمان معناه اللغوي، وإنما الاختصاص في المُؤْمَنِ به، فمعنى التصديق هو الذي يعبّر عنه بالفارسية[1] بـ«كرويدن وراست كوي داشتن»، وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم كما صرّح به ابن ٥ سينا، ولهذا فسّره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على أنّ بعض الكفّار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون أبناءهم ويستيقنون أمره؛ إلّا أنهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدّقين.[2]

(ولاحقُه الإقرارُ) باللسان لكونه ترجمةً عمّا في الضمير ودليلًا على تصديق القلب، وليس بأصل؛ لأنّ معدن التصديق هو القلب، ولهذا يسقط الإقرار عند ١٠ تعذّره كما في الأخرس أو تعسّره كما في المكرَه. هذا عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء.

وعند بعضهم الإيمانُ هو التصديق وحده، والإقرارُ شرط لإجراء الأحكام في الدنيا حتى لو صدّق بالقلب ولم يقرَّ باللسان مع تمكّنه منه يكون مؤمنًا عند الله تعالى، وهذا أوفق باللغة والعرف؛ إلّا أنّ في عمل القلب خفاءً فنِيطَت الأحكام ١٥ بدليله الذي هو الإقرار.

(وزوائدُه الأعمالُ) لِمَا ورد في الحديث {أَنَّهُ لَا إِيمَانَ بِدُونِ الْأَعْمَالِ} نفيًا لصفة الكمال بناءً على أنها من متمّمات الإيمان ومكمّلاته الزائدة عليه.

(والفروعُ أصلُها الصلاةُ)؛ لأنها عمادُ الدين وتاليةُ الإيمان شرعت شكرًا للنعم الظاهرة والباطنة لِمَا فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب، لكنّها لـمّا صارت قربة ٢٠ بواسطة الكعبة التي عظّمها الله تعالى كانت دون الإيمان الذي صار قربة بلا واسطة، فلهذا صارت من فروع الإيمان.

---

١ ف: الفارسية.
٢ ر: مصدقين به.

Fürû'un lahikı ise dünya nimetlerinin iki kısmından biriyle ilgili olan zekâttır. Çünkü nimetler, beden nimeti ve mal nimeti olmak üzere iki kısımdır. Zekât namazın altında yer alır. Çünkü beden nimeti asıl, mal nimeti ise fer'dir. Zira mal, nefsi korur.

Sonra oruç gelir. Oruç, her ne kadar bedenî bir ibadet olsa da bir riyazet ve nefsi kahretmek için meşru kılınmıştır. Dolayısıyla oruç, arzulara meyleden nefis vasıtasıyla ancak bir kurbet haline gelir. Arzulara meyil ise çirkin bir sıfattır. Zekâtta mevcut olan fakirlik sıfatında ise bir çirkinlik yoktur. Dolayısıyla nefis, vasıta olma noktasında daha kuvvetlidir.

Sonra hac gelir ki, hac, özel birtakım fiillerle, özel vakitlerde ve özel mekânlarla Kâbe'yi ziyaret etmektir. Hac, vatandan ve eş dosttan ayrılarak yapılan hicret ibadetidir. Bu yüzden mertebece orucun altında yer alır. Bunun da ötesinde sanki oruca bir vesiledir. Çünkü kişi, vatanından ayrılıp aile ve çocuklarından uzaklaşınca arzulara sürükleyen şeylerden uzak olur, nefsi zayıflar ve oruç tutmak suretiyle nefsini kahretmeye güç yetirir.

Sonra cihad gelir. Çünkü cihad, farz-ı kifâye olan bir ibadettir, yukarıda belirtilenler ise farz-ı ayndır.

Amellerin zevaidi ise sünnetler ve adaptır. Çünkü bunlar vâcip olan ameller değildir. Aksine farzlara ek olarak onları tamamlamak için konulmuştur. Dolayısıyla bizatihi amaç değildir.

### 2.2. Meûnet Anlamı Bulunan İbadet

Allah haklarının ikinci kısmı, meûnet[1] (malî külfet) yönü bulunan ibadettir. Mesela fıtır sadakası böyledir. Çünkü sadaka-i fıtırda mesela *sadaka* diye isimlendirilmesi, oruçlu için arınma olması, edâsında niyetin şart kılınması ve benzeri ibadet emâreleri bulunmasından dolayı ibadet yönleri çoktur. Diğer yandan malî külfet anlamı bulunduğu için diğer malî ibadetlerde şart koşulan tam ehliyetlilik sadaka-i fıtırda şart koşulmamıştır. Bu yüzden malî külfet yönü dikkate alınarak Muhammed'in aksine çocuk ve delinin malında da vâciptir. Muhammed ise daha ağır bastığı için ibadet yönünü dikkate almıştır.

---

1 Kelimenin aynı kökten *mü'netün* şeklinde de kullanımı mevcuttur. Daha yaygın olduğu için *meûnet* şekli tercih edilmiştir.

(ولاحقُها الزكاةُ) المتعلّقة بأحد ضربي نعمة الدنيا، فإنها ضربان: نعمة البدن ونعمة المال، وهي أدنى من الصلاة؛ لأنّ نعمة البدن أصل ونعمة المال فرع؛ إذ المال وقاية النفس.

(ثمّ الصومُ) فإنه وإن كان عبادة بدنية، لكنّه شرع رياضةً وقهرًا للنفس، فلا يصير قربة إلّا بواسطة النفس المائلة إلى الشهوات، وهو صفة قبح فيها، ولا قبح في صفة الفقر، فكانت النفس أقوى في كونها واسطة.

(ثمّ الحجُّ) الذي زيارة البيت المعظّم بأفعال وأوقات وأمكنة مخصوصات، وهي عبادة هجرة من الأوطان والخُلّان، فكان دون الصوم؛ بل كأنه وسيلة إليه، فإنه لـمّا هجر الأوطان وجانب الأهل والأولاد انقطع عنه موادّ الشهوات[1] وضَعُفَ نفسه وقَدَرَ على قهرها بالصوم.

(ثمّ الجهادُ) لأنه من فروض الكفاية، وما تقدّم من فروض الأعيان.

(وزوائدُها السننُ والآدابُ) فإنها ليست بواجبة؛ بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها، فلم تكن مقصودة.

## [النوع الثاني: عبادة فيها مؤنة]

(و) **النوع الثاني** من حقوق الله تعالى: (عبادةٌ فيها مُؤْنَةٌ كصدقة الفطر)، فإنّ جهات العبادة فيها كثيرةٌ مثل تسميتها «صدقة» وكونِها طُهْرَةً للصائم واشتراطِ النية في أدائها ونحو ذلك ممّا هو من أمارات العبادة، ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الأهليّة المشروطة في العبادات الماليّة، فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيّين اعتبارًا لجانب المؤنة خلافًا لمحمد رحمه الله تعالى، فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح.

[1] ر: موارد الشهوات.

### 2.3. İbadet Anlamı Bulunan Meûnet

Allah haklarının üçüncü kısmı, ibadet anlamı bulunan meûnettir. Mesela öşür böyledir. Öşür üzerinde daha önce duruldu. Öşürde ibadet anlamı da bulunduğu için kâfir üzerine ilkten öşür konulamaz. Fakat Muhammed'e göre müslümanın kâfirden aldığı haraç arazisinin haracı, müslüman açısından devam ettiği gibi kâfirin de müslümandan aldığı öşür arazisinin öşrü kâfir açısından devam eder. Ebû Yûsuf'a göre ise kâfir açısından öşür ikiye katlanır. Ebû Hanîfe'ye göre ise kâfirin aldığı öşür arazisi, haraç arazisine dönüşür.

### 2.4. Ceza Anlamı Bulunan Meûnet

Allah haklarının dördüncü kısmı, ceza anlamı bulunan meûnettir. Mesela haraç böyledir. Daha önce haraç üzerinde de duruldu. Ceza anlamı bulunmasından dolayı haraç, ilkten müslümana konulamaz. Fakat müslümanın aldığı haraç arazisindeki haraç devam eder. Çünkü haraç, malî külfet ve ceza arasında gidip geldiği için şüpheyle iptal olup öşre dönüşmez.

### 2.5. İbadet ve Cezanın Karışık Olduğu Haklar

Allah haklarının beşinci kısmı, ikisi yani ibadet ve ceza arasında dönüp duran haklardır. Mesela keffaretler böyledir. Çünkü keffaretlerin edâ edilmesinde ibadet anlamı vardır. Zira keffaretler, mahza ibadet olan şeylerle yerine getirilir ki, bunlar da oruç, köle azadı ve yedirmek gibi şeylerdir. Öte yandan diğer ibadetlerde olduğu gibi keffaret, fetva yoluyla vâcip olup keffaretle yükümlü olan mükelleften zorla yerine getirilmesi istenmeksizin kendiliğinden edâ etmesi emredilir. Hâlbuki şer', cezalardan herhangi birini kendisine uygulama işini mükellefe bırakmamıştır. Aksine cezaları uygulamayı devlet başkanlarına vâcip kılmış olup onlar da bunu cebren uygularlar. Keffaretin vâcip olmasında ceza anlamı da mevcuttur. Fakat keffaret, ancak kullardan sadır olan yasaklanmış fiilin cezası olarak vâciptir. Bu yüzden *keffaret* diye isimlendirilmiştir. Çünkü keffaretler, günahları örter.

İbadet ve ceza arasında dönüp duran bir hak olmasından dolayı bir mal veya can telefine sebep olan kişiye keffaret vâcip olmaz. Mesela kuyu kazmak suretiyle telefe sebep olan kişinin durumu böyledir. Çünkü keffaret sebep olmanın değil, doğrudan yapmanın cezasıdır. Doğrudan yapmanın anlamı, failin fiilinin başka bir şeyle bağlantısı olup telefin failin bu fiilinden meydana gelmesidir. Sebebiyyet vermenin anlamı ise failin fiilinin kendisinin değil, fiilinin sonucunun başka bir şeyle bağlantılı olmasıdır. Aynı şekilde çocuğa da keffaret vâcip olmaz. Çünkü kendisinin fiili olması açısından çocuğun fiili, cezayı gerektirmez. Çünkü çocuk, kusurlu olmakla nitelenmez.

## [النوع الثالث: مؤنة فيها عبادة]

(و) **النوع الثالث** منها (مؤنةٌ فيها عبادةٌ كالعشر)، وقد سبق تحقيقه، فلا يُبتدَأ على الكافر، لكن يبقى عند محمد رحمه الله تعالى كالخراج على المسلم، ويُضاعَف عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، وينقلب خراجًا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

٥ 

## [النوع الرابع: مؤنة فيها عقوبة]

(و) **الرابع**: (مؤنةٌ فيها عقوبةٌ كالخراج)، وقد سبق تحقيقه أيضًا، فلا يُبتدَأ على المسلم، لكن يبقى؛ لأنه لمّا تردّد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشكّ.

## [النوع الخامس: حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة]

(و) **الخامس**: (حقوقٌ دائرةٌ بينهما) أي: بين العبادة والعقوبة (كالكفارات)، فإنّ

١٠ في أدائها معنى العبادة؛ لأنها تُؤدَّى بما هو محض العبادة، وهو الصوم والتحرير والإطعام، وتجب بطريق الفتوى، ويُؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن يستوفى منه كَرْهًا كالعبادات، والشرع لم يفوّض إلى المكلّف إقامةَ شيء من العقوبات على نفسه؛ بل إلى الأئمّة يستوفون بطريق الجبر، وفي وجوبها معنى العقوبة؛ لأنّها لم تجب إلّا أجزئة للفعل المحظور الذي يوجد من العباد، ولذلك سمّيت «كفارات»؛

١٥ لأنها ستّارات للذنوب.

(فلم تجب) الكفارة (على المسبِّب) كحافر البئر؛ لأنّ الكفارة جزاءُ المباشرةِ، وهي أن يتّصل فعله بغيره ويحدثَ منه التلف، لا التسبيبِ، وهو أن يتّصل أثرُ فعله بغيره، لا حقيقةُ فعله، (و) لا على (الصبي)؛ لأنّ فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاءَ؛ لأنه لا يوصف بالتقصير.

Oruç bozma keffareti dışında keffaretlerde ibadet ve ceza şeklindeki iki yönden baskın olan yön, ibadettir. Çünkü keffaret sonuç itibariyle oruç, köle azadı ve sadakadır. Diğer yandan mükellefe, zorla değil, fetva yoluyla edâ etmesi emredilir. Yine hata eden, unutan ve mükreh gibi mazeret sahiplerine de keffaret vâciptir. Şayet keffarette ceza yönü ağır basmış olsaydı, özür sebebiyle vâcip olması mümkün olmazdı. Zira mazeret sahibi, cezaya müstehak değildir. Aynı şekilde iki yönün eşit olması halinde de keffaretin vâcip olması mümkün olmazdı. Çünkü ibadet yönü, keffaretin bu mazeret sahiplerine vâcip olmasına engel değildir, fakat ceza yönü engeldir. Asıl olan ise vücûbun yokluğudur. Dolayısıyla ibadet söz konusu olduğunda şüpheyle vücûb sabit olmaz. Oruç bozma keffaretinde ise ceza yönü baskındır. Bunun delili, hata edene ve unutana keffaretin vâcip olmamasıdır. Diğer yandan tıpkı hadlerin şüpheyle düşmesi gibi oruç bozmadaki mübahlık şüphesinin gerçekleştiği her yerde keffaret düşer. Mesela bir kimse fecrin doğmadığını zannederek ya da güneşin battığını zannederek ilişkide bulunsa ve bunun aksi (fecrin doğduğu ve güneşin batmadığı) anlaşılsa icmâ ile bu kimseye keffaret vâcip olmaz. Bundan hareketle her ne kadar ibadet yönü bulunsa da oruç bozma keffaretinin tam ceza niteliğinde olan haklara dâhil olduğu anlaşılır.

### 2.6. Bizzat Sabit Olan Hak

Allah haklarının altıncı kısmı, binefsihi kâim yani taat yoluyla edâ edecek herhangi bir mükellefin zimmetiyle ilgili olmaksızın bizatihi sabit olan haktır. Mesela ganimetlerin beşte biri ve madenler böyledir. Çünkü cihat, Allah'ın dinini yüceltmek ve i'lây-ı kelimetullah açısından Allah hakkıdır. Dolayısıyla cihat ile elde edilen ganimetlerin tamamı Allah hakkıdır. Ancak Allah Teâlâ, ganimetin beşte dördünü ihsanından dolayı gazilere vermiş, beşte birini de taat üzere edâ edilmesi bize gerekli bir hak olarak değil, kendisine ait bir hak olarak tutmuştur. Madenlerde de durum aynıdır. Diğer yandan edâsı üzerimize vâcip olmayan bir hak olduğu için ihtiyaç duyulması halinde ganimetin beşte birinin gazilere, onların babalarına ve evlatlarına; madenlerin beşte birinin de bulana verilmesi câizdir.

### 2.7. Tam Ceza Olan Hak

Allah haklarının yedinci kısmı, tam ceza yani başka bir anlamın bulaşmadığı mahza ceza olan haktır. Mesela yol kesenlerle ilgili had cezasında olduğu gibi hadler böyledir. Çünkü ister el kesme şeklinde ister öldürme şeklinde olsun bu had, sırf Allah hakkıdır. Çünkü bu haddin sebebi,

(والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو (العبادة)؛ لأنّ الكفارة صوم وإعتاق وصدقة، ويُؤمَر بها بطريق الفتوى دون الجبر؛ ولأنها تجب على أصحاب الأعذار مثل الخاطئ والناسي والمكرَه، ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحةً لامتنع وجوبها بسبب العذر؛ إذ المعذور لا يستحقّ العقوبة، وكذا لو كانت مساوية، فإنّ ٥ جهةَ العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء، وجهةَ العقوبة تمنع، والأصل عدم الوجوب، فلا يثبت بالشكّ، (فيما سوى) كفارة (الفطر)، فإنّ جهة العقوبة فيها راجحة بدليل أنها لا تجب على الخاطئ والناسي، وتسقط في كل موضع تحقّقت فيه شبهة الإباحة كالحدود، فإنّ من جامع على ظنّ أنّ الفجر لم يطلع أو على ظنّ أنّ الشمس قد غربت وقد تبيّن خلافه لا تجب الكفارة بالإجماع، فعلم أنها ملحقة ١٠ بالعقوبات المحضة وإن كانت فيها جهة العبادة أيضًا.

## [النوع السادس: حق قائم بنفسه]

(و) **السادس**: (حقّ قائم بنفسه) أي: ثابت بذاته من غير أن يتعلّق بذمّة عبد يؤدّيه بطريق الطاعة (كخُمْس الغنائم والمعادن)، فإنّ الجهاد حقّ الله تعالى إعزازًا لدينه وإعلاءً لكلمته، فالمصاب به كلّه حقّ الله تعالى؛ إلّا أنه جَعَلَ أربعةَ أخماسه للغانمين ١٥ امتنانًا، واستبقى الخمسَ حقًّا له، لا حقًّا لزمنا أداؤه طاعةً، وكذا المعادن، ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمسِ المغنم إلى الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم، وخمسِ المعدن إلى الواجد عند الحاجة.

## [النوع السابع: عقوبة كاملة]

(و) **السابع**: (عقوبة كاملة) أي: محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) ٢٠ مثل حدّ قطّاع الطريق، فإنه خالص حقّ الله تعالى قطعًا كان أو قتلًا؛ لأنّ سببه

Allah Teâlâ ve Resulüne harp ilan etmek olup Allah Teâlâ bu haddi, *ceza* diye nitelemiştir. Mutlak anlamda ceza, fiil karşılığında Allah hakkı olarak vâcip olan cezadır. Zina, hırsızlık ve içki içme haddi de böyledir. Bu hadler nesepleri, malları ve akılları korumak için konulmuştur. Bu cezalar tam cezalardır, çünkü mübahlık anlamının bulaşmadığı tam cinayetler sebebiyle vâcip olmuştur. Dolayısıyla bunlara terettüp eden ceza da tam ceza olmuştur. Kazif haddi müstesnadır. Çünkü daha önce geçtiği üzere kazif haddi, Allah haklarından değil, aksine Allah hakkının kul hakkına ağır bastığı haklardandır.

### 2.8. Eksik Ceza Olan Hak

Allah haklarının sekizinci kısmı, eksik ceza olan haktır. Mesela murisini öldürme sebebiyle vârisin mirastan mahrum edilmesi böyledir. Mirastan mahrumiyet Allah hakkıdır. Çünkü mirastan mahrumiyette öldürülen kimse için herhangi bir fayda söz konusu değildir. Diğer yandan mirastan mahrumiyet, işlediği cinayet sebebiyle kendisine ilişen bir zarar olması yönüyle kâtil için bir cezadır. Şöyle ki kâtil, mirası haketmesinin illeti olan akrabalığın bulunmasına rağmen bu haktan mahrum olmuştur. Fakat kâtilin bedenine herhangi bir elemin, malına da herhangi bir noksanlığın ilişmemesi açısından bu ceza eksiktir. Aksine bu durumda öldürülenin terikesinde kendisine ait olan mülkiyetin sabit olması mümkün olmamıştır. Mirastan mahrumiyet, bizatihi fiilin yapılmasından dolayı bir ceza ve karşılık olduğu için ister kasten olsun ister hata ile olsun mirasçısını öldürdüğünde çocuk hakkında sabit olmaz. Çünkü hakkında hitap bulunmamasından dolayı çocuğun fiili, yasak ve kusurlu olmakla nitelendirilmez. Ceza ise yasak bir fiilin işlenmesini gerektirir. Yine mirastan mahrumiyet, sebebiyyet vermek suretiyle öldürmede de sabit olmaz. Mesela bir kimse kendisine ait olmayan bir mülkte bir kuyu kazsa ve mirasçısı da o kuyuya düşüp ölse veya mirasçısının birini öldürdüğüne şahitlik etse ve bunun üzerine mirasçısı kısasen öldürülse sonra da şahit, şahitlikten dönse böyledir.

*Denirse ki*, mirastan mahrumiyet, bazen taksir olmaksızın da sabit olmaktadır. Mesela mirasçısını hata ile öldüren kimse böyle olup mirastan mahrum olur.

*Deriz ki*, hatalı olan bâliğ kimse, hitaba mahal olmasından dolayı taksir ile nitelendirilir. Ancak Allah Teâlâ, lütfundan dolayı bazı yerlerde hatanın hükmünü kaldırmış, fakat canın öneminin büyüklüğünden dolayı öldürmede hatanın hükmünü kaldırmamıştır.

محاربة الله تعالى ورسوله، وقد سمّاه الله تعالى «جزاءً»، والجزاء المطلق ما يجب حقًّا لله تعالى بمقابلة الفعل، وكحدّ الزنا والسرقة والشرب، فإنها شرعت لصيانة الأنساب والأموال والعقول، وإنما كانت كاملة؛ لأنها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة، فكان الجزاء المرتّب عليها عقوبة كاملة؛ (إلّا حدَّ القذف)، ٥ فإنه ليس من حقوق الله تعالى؛ بل ممّا غلب فيه حقّه على حقّ العبد كما سبق.

## [النوع الثامن: عقوبة قاصرة]

(و) **الثامن**: عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل)، فإنه حقّ الله تعالى؛ إذ لا نفع فيه للمقتول، ثم إنه عقوبة للقاتل لكونه غُرْمًا لَحِقَه بجنايته[1] حيث حرم مع علة الاستحقاق، وهي القرابة، لكنّها قاصرة من جهة أنّ القاتل لم يلحقه ألمٌ ١٠ في بدنه ولا نقصانٌ في ماله؛ بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول. ولـمّا كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل نفسِه لم يثبت في حقّ الصبي إذا قتل مورثَه عمدًا أو خطأً؛ لأنّ فعلَه لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب، والجزاء يستدعي ارتكاب محظور، ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئرًا في غير ملكه فوقع فيها مورِثُه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقُتِل ثم رجع.

١٥ **فإن قيل**: قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثَه خطأً؛

**قلنا**: البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محلّ الخطاب؛ إلّا أنّ الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضّلًا منه، ولم يرفعه في القتل لعِظَم خطر الدم.

---

[1] جميع النسخ: بجناية. والمثبت من التلويح. انظر: ٢/٣٠٤.

### 3. Allah Haklarında Asıl ve Halef

Diğer yandan bunlar yani Allah hakları için bazen asıl ve halef olma durumu söz konusu olur.

* İman söz konusu olduğunda tasdik ve ikrar asıldır. Sonra mücerret ikrar, dünya ahkâmının icrası noktasında asla halef olur yani aslın yerine geçer. Çünkü sırlara muttali olan, gaybları bilen Allah Teâlâ'dır.

* Küçüğün ebeveyninden birinin kelime-i şehâdeti edâsı, küçüğün edâsına halef olur. Sonra onların yani ebeveynin yokluğunda ülke tabiiyyeti ya da gâzilere tabiiyyet, küçüğün edâsına halef olur. Mesela çocuk esir alındığında âkil olmakla birlikte bizzat kendisi müslüman olursa bu durumda asıl olan budur. Aksi takdirde ebeveyninden biri müslüman olursa çocuk müslüman olana tâbi olur. Aksi takdirde çocuk, darulislama götürülürse bu durumda çocuk ülke tâbiiyyetinden dolayı müslüman olur. Çocuk darulislama götürülmeyip aksine gâzilere taksim edilir veya darulharpte bir müslüman tarafından satın alınırsa bu durumda çocuk, müslümanlık noktasında kendisini esir alana tâbi olur. Çocuk bu şekilde ölecek olursa cenaze namazı kılınır ve müslüman mezarlığına defnedilir.

* Su ile temizlik (abdest) ve teyemmüm de böyledir. Teyemmüm, su ile temizliğin halefidir. Fakat teyemmüm, nas sebebiyle mutlak haleftir ki, suyun bulunduğu zamana kadar hades hali bununla kaldırılır. Söz konusu nas Allah Teâlâ'nın "*Su bulamamışsanız, teyemmüm yapın.*" (Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6) sözüdür. Allah Teâlâ, sudan aciz olunması halinde namaz kılınmak istendiğinde hükmü mutlak olarak teyemmüme nakletmiştir. Dolayısıyla vakitten önce alınması, bir teyemmümle birden fazla farzın edâ edilmesinin câiz olması konusunda teyemmümün hükmü, suyun hükmü gibi olur. Bu yüzden musannif şöyle demiştir: Bu yüzden vakit girmeden önce teyemmüm yapılması ve bir teyemmümle birden fazla farzın edâsı câizdir.

Bunun açılımı şöyledir: Şayet toprak, suyun halefi kılınmış ise aslın hükmü, temizliği sağlaması ve hades halini gidermesi olup halefin hükmü de aynıdır. Aksi takdirde toprak halef olmazdı. Şayet teyemmüm, abdest almanın halefi kılınmış ise bu durumda abdestin hükmü, namaza başlamanın mübah olmasıdır. Şöyle ki bu, hades hali devam ettiği halde değil, abdestle hâsıl olan temizlik sayesinde hades halinin kalkması vasıtasıyla mübah olur ki teyemmümde de durum aynıdır. Zira teyemmüm, hades hali devam ettiği halde namaza başlamanın mübahlığı konusunda halef olmuş olsaydı, bu durumda halef olmamış olurdu.

## [المبحث الثالث: الأصل والخلف في حقوق الله تعالى]

(ثمّ لها) أي: لحقوق الله تعالى (قد يكون أصل وخلف):

* (فالإيمان أصله التصديق والإقرار، ثمّ صار الإقرار) المجرّد (خلفًا) أي: قائمًا مقام الأصل (في) إجراء (أحكام الدنيا)؛ لأنّ المطّلع على السرائر هو الله علّام الغيوب.

* (ثمّ) صار (أداءُ أحد أبوي الصغير) خلفًا (عن أدائه) أي: الصغير، (ثمّ) صار (تبعيةُ الدار أو الغانمين) خلفًا عنه (إذا عُدِمَا) أي: الأبوان، مثلًا إذا سُبِيَ صبيٌّ فإن أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلًا فهو الأصل؛ وإلّا فإن أسلم أحد أبويه فهو تبع له؛ وإلّا فإن أُخْرِجَ إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعيّة الدار، وإن لم يُخرَج؛ بل قسّم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام، فلو مات يُصلَّى عليه ويُدفَن في مقابر المسلمين.

* (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمّم)، فإنه خلف عنها، (لكنّه) أي: التيمّم (خلفٌ مطلقًا) يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء (بالنصّ) وهو قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء، ٤/٤٣؛ المائدة، ٥/٦]، نقل الحكم في حال العجز عن الماء إلى التيمّم مطلقًا عند إرادة الصلاة، فيكون حكمه حكم الماء[1] في جواز تقديمه على الوقت وتأديةِ الفرائض بتيمّم واحد، ولذا قال: (فيجوز قبل الوقت وأداءُ الفرائض بتيمّم) واحد.

**تحقيقه**: أنه إن جعل التراب خلفًا عن الماء فحكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث، فكذا حكم الخلف؛ وإلّا لَمَا كان خلفًا، وإن جعل التيمّم خلفًا عن التوضّؤ فحكم التوضّؤ إباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به، لا مع الحدث، فكذا التيمّم؛ إذ لو كان خلفًا في حقّ الإباحة مع الحدث لم يكن خلفًا.

---

١ م أ – حكم، د – حكم الماء.

Şâfiî ise aksi görüştedir. Çünkü Şâfiî şöyle demektedir: Teyemmüm mutlak değil, zorunluluktan kaynaklanan bir haleftir. Şu anlamda ki, teyemmümün halef oluşu, hades hali devam ettiği halde farzı zimmetten düşürmeye duyulan ihtiyaç zaruretinden dolayı sabit olur. Bu, tıpkı özür kanı gören kadının, temizliği (abdest alması) gibidir. Bu yaklaşımından dolayı Şâfiî, vakit girmeden önce teyemmüm yapılmasına ve bir teyemmümle iki farzın edâ edilmesine cevaz vermemiştir. Vakit girmeden önce teyemmümün câiz olmaması, mübah kılan zaruretin bulunmaması sebebiyledir. Bir farzı edâ ettikten sonra diğer bir farzın edâ edilmesinin câiz olmaması ise zaruretin ortadan kalkması sebebiyledir.

Diğer yandan halefiyyet, su ile toprak arasındadır. Yani ashabımız, halefin mutlak olduğunda ittifak ettikten sonra halefin belirlenmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, toprağın suya halef olması anlamında halefiyyetin vasıtada olduğu görüşündedir. Çünkü Allah Teâlâ, hükmü teyemmüme naklederken "*Eğer su bulamamışsanız*" diyerek suyun bulunmamasını açıkça belirtmiştir. Toprağın haddizatında kirli, pis olması, nassın zâhirinden vazgeçmeyi gerektirmez. Çünkü mahallin necis olması, hükmî olup vasıtanın temizliğinin de aynı şekilde hükmî olması câizdir. Hz. Peygamber'in şu sözü de bunu destekler niteliktedir: "*Su bulamadığı sürece on sene sürse de toprak, müslümanın temizlik vasıtasıdır.*"

*Denirse ki*, halefiyyet vasıtada olmuş olsaydı, suyun bedene değmesi gibi toprağın da bedene değmesine ihtiyaç duyulurdu. Zira halef olmanın bir şartı da asla ziyadelik taşımamasıdır. Hâlbuki onlar, mermer üzerine teyemmüme cevaz vermişlerdir.

Bu itiraza şöyle *cevap* verilmiştir: Bu durum, ziyade sayılmaz. Çünkü ziyadenin anlamı, hükümde ve sonuçların terettüp etmesinde ziyadeliktir. Nitekim teyemmümde baş ve ayağın meshine ihtiyaç duyulmaması, abdest hakkında bir ziyadeliği gerektirmez.

Bu yüzden Muhammed ve Züfer'in aksine, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre abdestli olan, imamı için su bulamadığında teyemmümlünün abdestliye imameti câizdir. Çünkü namazın şartı, ikisinden her biri hakkında tam olarak mevcuttur, dolayısıyla birinin diğerine bina edilmesi câiz olur.

(خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى)، فإنه يقول: هو خلف ضروري بمعنى أنه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة[1] مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوّز تقديمه على الوقت، ولا أداء فرضين بتيمّم واحد. أمّا قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة، وأمّا بعد أداء فرض واحد ٥ فلزوال الضرورة.

(ثمّ الخلفية بين الماء والتراب) أي: بعد ما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقًا اختلفوا في تعيين الخلف: قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى: الخلفية في الآلة بمعنى أنّ التراب خلف عن الماء؛ لأنه تعالى نصّ عند النقل إلى التيمّم على عدم الماء، وكون التراب ملوّثًا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر ١٠ النصّ؛ لأنّ نجاسة المحلّ حكميةٌ، فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضًا كذلك، وقوله عليه الصلاة والسلام {التُّرَابُ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلَى عَشْرِ حِجَجٍ مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ} يؤيّد ذلك.

**فإن قيل**: لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت إلى الإصابة كالماء؛ إذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل، وقد جوّزوا التيمّم على الحجر الأملس؛

١٥ **أجيب**: بأنه ليس من الزيادة؛ لأنّ معناها الزيادة في الحكم وترتّب الآثار. ألا يرى أنّ استغناء التيمّم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة[2] على الوضوء.

(فيجوز) عندهما (إمامة المتيمّم للمتوضِّئ) إذا لم يجد المتوضّئ ماء؛ لأنّ شرط الصلاة في حقّ كل منهما موجود بكماله، فيجوز بناء أحدهما على الآخر

---
١ ف: ذمّة.
٢ وفي التلويح: زيادته. انظر: ٢/٣١١.

Bu, tıpkı ayağını yıkayarak abdest alanın namazını, ayağını meshederek abdest alana bina etmesi gibidir ki, hadesi kabul etmesi ve kaldırması noktasında mest, ayağın bedelidir. Fakat abdestli olan, imamı için su bulduğunda kendi düşüncesine göre imam hakkında namazın şartı mevcut olmayıp imamın namazı fâsiddir, dolayısıyla abdestlinin ona uyması sahih olmaz. Nitekim imama uyan kişinin, imamın kıblenin yönünde hata ettiğine inanması durumu da aynı olup bu durumda imama uyması sahih olmaz.

Muhammed ve Züfer ise şöyle demiştir: Halefiyyet, teyemmümün abdest almaya halef olması anlamında fiildedir. Çünkü Allah Teâlâ, önce abdest almayı, sonra sudan aciz olunduğunda teyemmüm yapmayı emretmiştir. Dolayısıyla tıpkı teyemmümlünün, îmâ ile namaz kılana uymasının câiz olmaması gibi abdestlinin de teyemmümlüye uyması câiz değildir. Bu konuda Züfer'in Muhammed ile aynı görüşte olması, İsbîcâbî'nin *el-Mebsût* şerhinde ifade ettiğine uygun düşmektedir. Ancak kitapların genelinde Züfer'e göre imama uyan abdestli kimsenin, imam için su bulsa da abdestlinin teyemmümlüye uymasının câiz olduğu ifade edilmektedir.

Şartı yani halefiyyetin şartı, sebebin asıl için mün'akid olması için aslın imkân dâhilinde olması, sonra arızî bir durumdan dolayı aslın o an için bulunmamasıdır. Çünkü asıl mevcut iken halefe yönelmenin bir anlamı yoktur. Mesela namaz kılma iradesi, abdest için sebep olarak gerçekleşir. Çünkü keramet yoluyla suyun bulunması mümkündür. Sonra acziyetin ortaya çıkmasından dolayı hüküm teyemmüme intikal eder. Bu, tıpkı bir kimsenin semaya dokunacağına yemin etmesindeki durum gibidir. Bu durumda yemin, yeminde durmayı gerektiren bir sebep olarak gerçekleşir. Çünkü genel olarak düşünüldüğünde semaya dokunmak imkân dâhilindedir. Ancak bu, örfen ve adeten söz konusu değildir. Dolayısıyla da hüküm halefe intikal eder. Halef de keffarettir. Fakat bir kimsenin, geçmişte olan bir şeyin olmadığına ya da olmayan bir şeyin olduğuna yemin etmesi durumu bundan farklıdır. Böyle bir yemin, yeminde durma imkânı söz konusu olmadığı için keffareti gerektirmez.

** *** **

كالغاسل على الماسح، مع أنّ الخفّ بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه. وأمّا إذا وجده فكان في زعمه أنّ شرط الصلاة لم يوجد في حقّ الإمام ففسدت فلا يصحّ اقتداؤه به كما إذا اعتقد أنّ إمامه مخطئ في جهة القبلة.

(خلافًا لمحمد وزفر رحمهما الله تعالى) فإنهما قالا: الخلفية في الفعل بمعنى ٥ أنّ التيمّم خلف عن التوضّؤ؛ لأنّ الله تعالى أمر بالوضوء أوّلًا ثم بالتيمّم عند العجز، فلا يجوز اقتداء المتوضّئ بالمتيمّم كاقتداء المتيمّم بالمومئ.[١] وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الإسبيجابي في **شرح المبسوط**، وفي عامّة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوّضئ بالمتيمّم عند زفر رحمه الله تعالى وإن وجد المتوضّئ ماءً.

(وشرطها) أي: الخلفية (إمكان الأصل) لينعقد السبب للأصل، (ثمّ عدمُه) ١٠ أي: عدم الأصل في الحال (لعارض)؛ إذ لا معنى للمصير إلى الخلف مع وجود الأصل، مثلًا إرادة الصلاة انعقدت سببًا للوضوء لإمكان حصول الماء بطريق الكرامة، ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمّم، وهذا كما إذا حلف ليمسّنّ السماء، فإنّ اليمين قد انعقدت موجِبةً للبَرِّ لإمكان مسّ السماء في الجملة؛ إلّا أنه معدوم عرفًا وعادةً، فانتقل الحكم إلى الخلف -وهو الكفارة- بخلاف ما إذا ١٥ حلف على نفي ما كان أو ثبوتِ ما لم يكن في الماضي، فإنه لا يوجب الكفارة لعدم إمكان البَرِّ.

** *** **

١ وفي التلويح: كاقتداء غير المومئ بالمومئ. انظر: ٢/٣١١.

# DÖRDÜNCÜ RÜKÜN: MAHKÛMUN ALEYH

İkinci maksada ait dördüncü rükün, *mahkûmun aleyh* hakkında olup bu da *mükellef*tir. Yani hitabın, fiili ile ilgili olduğu varlıktır ki, bu da ruh ve bedenden müteşekkil insandır.

## 1. Teklifin Medarı Akıldır

Teklif, mükellefte bulunan ehliyete, ehliyet de meleke halindeki akla bağlıdır.

*Akıl*, birçok anlamda kullanılır. Tercih edilen ise aklın, nefsin bir kuvveti olduğudur ki, bu kuvvet vasıtasıyla nefis bilgileri elde eder. Burada *kuvvet*, bir şeyin kendisiyle etken (fâil) veya edilgen (münfail) olduğu şey anlamındadır. *Nefis* ise *ruh* diye isimlendirilen *nefs-i nâtıka*dır. *Bilgiler* ile kastedilen ise *nazariyat*tır. *Bilgilerin iktisab edilmesi*yle de bu nazarî bilgilerin zaruriyyâttan veya zaruriyyâtla neticelenen nazarî bilgilerden elde edilmesidir.

Nefsin iki kuvveti vardır. Birincisi, *mebdeü'l-idrak*tir ki, bu kuvvet, üstündekinden etkilenmesi itibariyle zâtı açısından tamamlanmış olup *nazarî akıl* diye isimlendirilir. Diğeri ise *mebdeü'l-fiil*dir ki, bu kuvvet, bedene etki etmesi itibariyle bedeni tamamlar ve *amelî akıl* diye isimlendirilir.

Nazarî kuvvetin, zaruriyyâtta tasarrufta bulunması ve kemalâtı (nazarî bilgileri) elde etmek için zaruriyyâtı düzenlemesi noktasında dört mertebesi vardır:

**1)** Nefis, yaratılışın başlangıcında bilgilerden hâlî, fakat bunları kabule elverişli bir durumdadır. Bu mertebe ya da bu mertebedeki nefis, ilk heyûlâya benzetilmek suretiyle *heyûlânî akıl* olarak isimlendirilir. İlk heyûlâ, haddi zatında maddeye ilişkin tüm suretlerden hâlîdir, fakat aynı zamanda bu suretleri kabule elverişlidir. Bu, bir çocuğun yazı yazmaya kabiliyetinin bulunması gibidir.

**2)** Sonra nefis, zaruriyyâtı idrak edip nazariyyâtı elde etmek için hazır olduğunda bu mertebe ya da bu mertebede bulunan akıl, intikal melekesinin meydana gelmesinden dolayı *meleke halindeki akıl* diye isimlendirilir. Ümmî bir kimsenin yazmayı öğrenmeye kabiliyetinin bulunması böyledir.

# [الركن الرابع: المحكوم عليه]

(**الركن الرابع**) من المقصد الثاني (**في المحكوم عليه، وهو المكلّف**) أي: الذي تعلّق الخطاب بفعله، وهو الإنسان المركّب من الروح والبدن.

## [المبحث الأول: مدار التكليف العقل]

٥ (التكليف موقوف على الأهلية) في المكلّف (الموقوفة على العقل بالملكة).

**العقل** يطلق على معان كثيرة، والمختار أنه قوّة للنفس، بها تكتسب العلوم، **القوة**: ما به يصير الشيء فاعلًا أو منفعلًا، **والنفس**: هي النفس الناطقة المسمّاة بالروح، والمراد بـ«العلوم» النظاريات، و«اكتسابِها» تحصيلها من الضروريات أو من النظريات المنتهية إليها.

١٠ ولها قوتان: **إحداهما** مبدأ الإدراك، وهي باعتبار تأثّرها عمّا فوقها مستكملة في ذاتها، وتسمّى «عقلًا نظريًا»، **والأخرى** مبدأ الفعل، وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكمِلة له، وتسمّى «عقلًا عمليًا».

وللقوة النظرية في تصرّفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربعُ مراتب:

١٥ * فإنّ النفس في مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم قابلةٌ لها، وتسمّى هذه المرتبة أو النفس فيها «عقلًا هيولانيًا» تشبيهًا لها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلًا.

* ثم إذا أدركت الضروريات واستعدّت لتحصيل النظريات سمّيت هذه المرتبة أو العقل فيها «عقلًا بالملكة» لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الأمّي لتعلّم الكتابة.

**3)** Sonra nefis, nazariyyâtı idrak edip yeni bir kesbe katlanmaksızın dilediği zaman bu nazarî bilgileri hatırına getirme gücüne kavuştuğunda bu mertebe ya da bu mertebedeki akıl, fiile son derece yakın olmasından dolayı *fiil halindeki akıl* diye isimlendirilir. Dilediği zaman yazabildiği halde bilfiil yazmayıp yazmaya gücü yeten kimsedeki kabiliyet böyledir.

**4)** Nazarî bilgiler nefiste hazır bir vaziyette olup nefis tarafından müşahede edildiğinde ise bu mertebe ya da bu mertebedeki akıl, bu kuvveti, Feyyâz-ı Bârî'den istifade etmiş olmasından dolayı *müstefâd akıl* diye isimlendirilir.

Âlimler, bu mertebelerden ikincisini, teklifin dayanağı olarak kabul etmişlerdir. Çünkü insan, ancak bu mertebedeki akıl sayesinde hayvanlar derecesinden yükselir ve duyular âlemini idrak etmenin ötesine geçecek şekilde aklın nuru üzerinde parlamaya başlar.

Meleke halindeki bu akıl, oluşumu ve bekası açısından insan fertlerinde farklı derecelerde bulunur.

Aklın, oluşumu açısından farklılığı şöyledir: Nefisler, bedenlerin mizaçlarının mutedil oluşunun farklılığı itibariyle kemal ve noksanlık noktasında yaratılış bakımından farklılığa sahiptir. Her ne zaman ki, beden daha mutedil olur ve Hakikî Bir'e daha uygun olur, bu durumda bedene feyezan eden nefs-i nâtıka daha kâmil, hayırlara daha meyilli ve kemalâtı (nazarî bilgileri) kabule daha elverişli olur. İşte nefsin sâfiyetinin ve letâfetinin anlamı budur. Bu durumda nefis, ışığı yansıtan ayna gibidir. Eğer bunun tersi olursa, sonuç da bunun tersi olur. Nefsin bulanık ve kesif olmasının anlamı da budur. Bu durumda nefis, ışığı kabul etmeme noktasında taş gibidir. Açıktır ki, nefis, daha kâmil ve daha kâbil oldukça Feyyâz-ı Bârî'den üzerine taşan nur, daha fazla olur.

Aklın, bekası açısından farklılığı ise şöyledir: Nazarî kuvvetin tamamlanmasıyla bilgileri çoğaldığında nefsin, her yönden kâmil ve feyyâz olan mebde (faal akıl) ile uyumluluğu da artar. İkisi arasındaki uyumluluğun artamasına bağlı olarak feyezanın da artmasıyla birlikte feyyâz olan mebdein nurunun nefis üzerine feyezanı gittikçe artar.

* ثم إذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشّم[١] كسب جديد سمّيت هذه المرتبة أو العقل فيها «عقلًا بالفعل» لشدّة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب[٢] متى شاء.

٥ * وإذا كانت النظريات حاضرةً عندها مشاهدةً لها سمّيت هذه المرتبة أو العقل في هذه المرتبة «عقلًا مستفادًا» لاستفادة هذه القوّة من الفيّاض.

وجعلوا المرتبة الثانية مناطَ التكليف؛ إذ بها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم، ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز إدراك المحسوسات.

(وهو) أي: العقل بالملكة (متفاوت) في أفراد الإنسان حدوثًا وبقاءً.

١٠ **أمّا حدوثًا**: فلأنّ النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال أمزجة الأبدان، فكلّما كان البدن[٣] أعدلَ وبالواحد الحقيقي أنسبَ كانت النفس الفائضة عليه أكملَ وإلى الخيرات أميلَ وللكمالات أقبلَ، وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور، وإن كان بالعكس فبالعكس، وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في [عدم][٤] قبول النور، ولا خفاء ١٥ في أنّ النفس كلّما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من الفيّاض أكثر.

**وأمّا بقاءً**: فلأنّ النفس كلّما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوّة النظرية ازدادت تناسبًا بالمبدأ الفيّاض الكامل من كل وجه، فازدادت إفاضة نوره عليها لازدياد الإفاضة بازدياد المناسبة.

---

١ ف: تجسّم.
٢ ر: وله يكتب.
٣ ف: البدل.
٤ جميع النسخ: في قبول النور، وإثبات كلمة «عدم» يناسب السباق.

Akıllar, şahıslarda farklı olunca her bir şahsın aklının, teklifin dayanağı olan bu mertebeye ulaşıp ulaşmadığını bilmek mümkün değildir. Bu yüzden şer' tarafından bu mertebe takdir edildi ve bülûğ hali, bu mertebenin yani meleke halindeki aklın yerine konulmuştur. Bu, zâhir olan sebebin, hükmünün yerine konulması türünden olup yolculuğun meşakkat yerine konulmasına benzer. Bunun nedeni şudur: Bülüğ vaktinde aklın kemal şart ve sebeplerinin oluşması, tecrübe kazanılmasına ve cismanî kuvvelerin tekâmülüne bağlıdır. Bu tecrübe de tek tek deneyimler ve zarurî idraklerle oluşur. Kuvve-i müdrike (duyular) ve muharrikeden (irade) müteşekkil olan cismanî kuvvetler ise aklî kuvvetin taşıyıcılarıdır. Şu anlamdaki aklî kuvvet, bu cismanî kuvvetler vasıtasıyla bilgileri doğrudan elde eder ve maksatlara ulaşır. Yine bu cismanî kuvvetler yardımıyla idrakin eserleri ortaya çıkar. Bu kuvvetler, Allah Teâlâ'nın izniyle aklî kuvvete musahhar kılınmış olup ona itaat eder. Akıl konusunda söylenen budur.

Açıkça görüldüğü üzere burada zikredilenlerden bir kısmı, her ne kadar felsefecilerin sözlerinden alınmış olsa da ehl-i sünnet kelamcılarının akaidine aykırı olan şeyler değildir.

Daha önce açıklandığı üzere Mu'tezileye göre akıl yani tek başına akıl, hüküm vermek için yani insanın mahkûmun aleyh (mükellef) olması için yeterlidir, Şâri'in hitabına ihtiyaç yoktur. Buna göre âkil çocuk ve dağ başında olan yani orada yetişmiş olan kimse, onlara göre iman etmekle mükelleftir. Öyle ki, bunlar ne küfre ve ne de imana itikat etmeseler bu yüzden ahirette azaba müstehak olurlar. Aynı şekilde bunlar, akıl tarafından iyilik yönü idrak edilen imanın fürû'u olan fiilerde tafsilî olarak mükelleftirler.

Mu'tezile şöyle der: Akıl tarafından iyilik veya kötülük yönü idrak edilip de ıztırarî olmayan fiiller beş kısma ayrılır. Çünkü bir fiilin terk edilmesi bir mefsedet içeriyorsa bu fiilin yapılması *vâcip* ya da yapılması bir mefsedet içeriyorsa bu fiilin yapılması *haram*dır. Aksi takdirde, fiilin yapılması bir fayda içeriyorsa *mendup* ya da terk edilmesi bir maslahat içeriyorsa *mekruh*tur. Aksi takdirde fiilin yapılması veya terk edilmesi yönlerinden herhangi biri, bir zarar ve fayda içermiyorsa *mübah*tır.

Akıl tarafından yönü idrak edilemeyen fiillerde ise icmâlî olarak mükelleftirler. Onlar şöyle derler: Ne iyilik ve ne de kötülük yönü akıl tarafından idrak edilemeyen fiillerin yapılması söz konusu olduğunda şer'in gelmesinden önce herhangi bir fiil hakkında özel ayrıntılı bir hüküm verilemez. Çünkü bu fiil hakkında özel ayrıntılı hükmü gerektiren yön bilinmemektedir.

ولمّا تفاوتت العقول في الأشخاص تعذّر العلم بأنّ عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف أم لا، فقُدِّرَ من قبل الشرع تلك المرتبةُ (فأقيم البلوغ مقامه) أي: العقل بالملكة إقامةً للسبب الظاهر مقامَ حكمه كما في السفر والمشقّة، وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناءً على تمامِ التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكاملِ القوى الجسمانية من المدرِكة والمحرِّكة التي هي مراكب للقوّة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداءً، وتصل إلى المقاصد، وبمعونتها تظهر آثار الإدراك، وهي مسخّرة مطيعة للقوّة العقلية بإذن الله تعالى، كذا قيل.

ولا يخفى أنّ بعض ما ذكر وإن كان مأخوذًا من كلام المتفلسفين، لكنّه ليس ممّا يخالف عقائد أهل السنة من المتكلمين.

(وهو) أي: العقلُ وحدَه (كافٍ للحكم) أي: لأن يكون محكومًا عليه، ولا حاجة إلى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه، (فالصبي العاقل ومن) نشأ (في الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلّفان بالإيمان) حتى إن[1] لم يعتقدا كفرًا ولا إيمانًا يعذّبان في الآخرة، (و) مكلّفان بإتيان (فروعِه تفصيلًا فيما يدرك جهتُه).

قالوا: ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال التي ليست اضطراريةً ينقسم إلى الأقسام الخمسة؛ لأنه إن اشتمل تركُه على مفسدة فواجبٌ، أو فعلُه فحرامٌ؛ وإلّا فإن اشتمل فعلُه على مصلحة فمندوبٌ، أو تركُه فمكروهٌ؛ وإلّا فإن لم يشتمل شيءٌ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباحٌ.

(وإجمالًا فيما لا تدرك) قالوا: ما لا يدرك جهته بالعقل، لا في حسنه ولا في قبحه، فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاصّ تفصيلي في فعل فعل[2]؛ إذ لم يعرف فيه جهةٌ تقتضيه.

---
[1] ف – إن.
[2] ف: في فعل.

Şer'in gelmesinden önce tüm bu fiillerin genel olarak hükmü hakkında şu görüşler ileri sürülmüştür:

**1)** Bir görüşe göre bu fiiller yasaktır. Çünkü bu durumda fiilin yapılması, izinsiz olarak başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Çünkü söz konusu olan şer'in gelmesinden önceki durumdur. Dolayısıyla tıpkı bir insanın mülkünde olduğu gibi sahibinin izni olmaksızın tasarrufta bulunmak haramdır.

Bu görüşe şu şekilde *cevap* verilmiştir: Gâibin (Allah) değil, şahidin (insan) zarar görmesi sebebiyle iki durum birbirinden farklıdır. Diğer yandan bir insanın mülkünde tasarrufta bulunmanın haram olması da şer'den anlaşılmaktadır.

**2)** Bir görüşe göre bu fiiller mübahtır. Çünkü bu, mâlike zarar vermeyen bir tasarruf olup başkasına ait duvarla gölgelenmek, ateşinden almak ve aynasına bakmak gibi mübahtır.

Bu görüşe de şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu kıyasta aslın hükmü olan gölgelenmenin, ateş almanın ve aynaya bakmanın mübahlığı şer' ile sabittir. Şer'in gelmesinden önce bu asıl hakkında aklın, ahirette sevap veya ikaba müstehak olma şeklinde tartışılan anlamda hüküm vermesi ise reddedilmektedir. Aksine bu asıl hakkında akıl *mülâemet*, *maksada uygunluk* ve *maslahat* anlamıyla hüküm verebilir.

**3)** Bir görüşe göre bu fiillerin hükmünde tevakkuf edilir. *Tevakkuf*, bazen hükmün yokluğu şeklinde açıklanır ki, bu, sonuçta ibahaya çıkar. Çünkü yasağın söz konusu olmadığı şey mübahtır. Şu var ki, ibahada Şâri'in izninin bulunmasının şart koşulması durumunda bu, sonuç itibariyle bu mübahın aklî değil, şer'î hüküm olmasına çıkar. Hâlbuki bizim üzerinde durduğumuz, aklî hükümdür. Bu (mübahın şer'î hüküm olması), aklın izninin değil, Şâri'in izninin şart koşulması durumunda söz konusu olur. Tevakkufun bu anlamı konusunda kimi zaman da şöyle denilir: Bu açıklama kesin olarak hükmün yokluğuna hükmetmek olup tevakkuf etmek değildir. Ancak tevakkuf ile aklın hüküm vermekten geri durması kastediliyorsa bu tevakkuf sayılır. *Tevakkuf* bazen de fiilin hükmünün yasak mı yoksa ibaha mı olduğunu bilmemek şeklinde açıklanır ki, bu ikinci açıklamanın, birinci açıklamadan daha yerinde olduğu söylenmiştir. Çünkü birinci açıklama, görüldüğü üzere tevakkufun anlamı konusunda bir tür zorlama içermektedir. Fakat bu ikinci açıklamadaki bilgisizlik, hazr ve ibaha görüşünü savunanların delillerinin çatışmasından değil, -çünkü bunların ileri sürdükleri delillerin bâtıl olduğu verilen cevaplarla açığa çıkmıştır- aksine bu iki hükümden (hazr ve ibâha) muayyen olarak biri konusunda delilin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

وأمّا على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال:

**فقيل**: بالحظر؛ لأنه تصّرف في ملك الغير بدون إذنه؛ لأنّ الكلام فيما قبل الشرع، فيحرم كما في الشاهد.

**أجيب**: بالفرق لتضرّر الشاهد دون الغائب، وأيضًا حرمة التصرّف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع. ٥

**وقيل**: بالإباحة؛ لأنه تصرّف لا يضرّ المالكَ، فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته.

**وأجيب**: بأنّ حكم الأصل ثبت بالشرع، وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع؛ بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة.

١٠ **وقيل**: بالتوقف، **فيفسّر تارةً** بعدم الحكم، ومرجعه الإباحة؛ إذ ما لا منع فيه فمباحٌ إلّا أن يشترط في الإباحة الإذنُ، فيرجع إلى كونه حكمًا شرعيًّا، لا عقليًّا، وكلامنا فيه، هذا إذا اشترط إذن الشارع، لا إذن العقل، وربّما يقال: هذا التفسير جزمٌ بعدم الحكم، لا توقّفٌ؛ إلّا أن يراد توقّف العقل عن الحكم، **ويفسّر تارةً** بعدم العلم أنّ هناك حظرًا أو إباحةً. قيل: هذا أمثل من التفسير الأوّل المشتمل على نوع ١٥ تكلّفٍ في معنى التوقّف كما عرفت، لكنّ عدم العلم لا لتعارض الأدلة؛ إذ قد تبيّن بطلانها؛ بل لعدم الدليل على أحد هذين الحكمين بعينه.

Eş'arîlere göre ise sem'in gelmesinden önce kul hakkında herhangi bir hüküm yoktur. Bu yüzden ikisi de yani âkil çocuk ve dağ başında yetişen kimse mazurdur. Birincinin yani âkil çocuğun imanı, ikincinin yani dağ başında yetişen kimsenin de küfrü muteber değildir. Çünkü mükellef olmadığı için çocuk, kendisine ulaşmadığı için de dağ başında yetişen kimse hakkında hakkında hitap bulunmamaktadır ve aklın hükmü de dikkate alınmaz. İkinciyi öldüren ise diyetini öder. Çünkü küfrü sebebiyle kanının mübah olması gibi bir durum söz konusu değildir, dolayısıyla tazmin konusunda müslüman gibi olur.

Bize göre, tıpkı fiiller konusunda tercihe şayan olan görüşün, cebir görüşü ile kader görüşü arasında orta yolu tutmak olduğu gibi burada da tercihe şayan olan görüş, daha önce geçtiği üzere Eş'arîlerin ve Mu'tezilenin görüşleri arasında orta yolu tutmaktır. Bu konuda yeterli açıklama daha önce geçtiği için burada tekrar etmeye gerek yoktur.

## 2. Ehliyet ve Türleri

Diğer yandan ehliyet iki türdür. Yani hakkında hüküm vermek için mükellefin ehliyetinin bulunması gerektiği ve ehliyetin de ancak akılla sabit olduğu kesinleştikten sonra ehliyetin iki tür olduğunun bilinmesi gerekir. Birincisi, *vücûb ehliyeti*dir. Yani mükellefin, lehine veya aleyhine konulmuş hakların vücûbiyyetine elverişli olmasıdır. İkincisi, *edâ ehliyeti*dir. Yani mükellefin, fiilin kendisinden şer'an dikkate alınacak şekilde sadır olmasına elverişli olmasıdır.

### 2.1. Vücûb Ehliyeti

Ehliyetin birinci türü olan vücûb ehliyeti, zimmet ile sabit olur. *Zimmet*, sözlükte *ahd*, *söz verme* anlamına gelmekte olup şer'de insanın, lehine ve aleyhine olan şeylere kendisi sayesinde ehil olduğu vasıftır.

Bunun açılımı şöyledir: *Zimmet*, bilindiği üzere sözlükte ahd anlamına gelir. Allah Teâlâ insanı, emanetinin mahalli olarak yarattığında ona akıl ve zimmet ile ikramda bulunmuş, bu sayede insan da lehine ve aleyhine birtakım hakların vâcip olmasına ehil hale gelmiş ve kendisi için dokunulmazlık, hürriyet ve mâliklik gibi birtakım haklar sabit olmuştur. Bu, tıpkı bizim kâfirlerle ahidleşip onlara zimmet verdiğimizde müslümanlar için dünyada geçerli olan hakların onların da lehine ve aleyhine sabit olması gibidir. İşte misak gününde Allah Teâlâ ile kulları arasında cereyan eden sözleşme budur.

(ولا حكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الأشعري[١] فيُعذران) أي: الصبي ومن في الشاهق، (فلا يعتبر إيمانُ الأوّل) وهو الصبي العاقل، (ولا كفرُ الثاني) وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل، (فيضمن قاتلُه) أي: الثاني؛ لأنّ إباحة دمه بسبب الكفر منتفية، فيكون كالمسلم في الضمان.

٥ (والمختار) عندنا هو (التوسّط) بين قولي الأشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه، فلا حاجة إلى الإعادة.

## [المبحث الثاني: الأهلية وأنواعها]

(ثمّ الأهلية) يعني: بعد ما ثبت أنّه لابدّ في المحكوم عليه من أهليته للحكم، وأنّها لا تثبت إلّا بالعقل يجب أن يعلم أنّ الأهلية (نوعان). **أحدهما**: (أهلية

١٠ الوجوب) أي: صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه، (و) **الثاني**: (أهلية الأداء) أي: صلاحيته لصدور الفعل منه على وجهٍ يُعتدّ به شرعًا.

## [النوع الأول: أهلية الوجوب]

(أمّا) الأهلية (الأولى) وهي أهلية الوجوب نفسه (فبالذمة، وهي) في اللغة «العَهْدُ»، وفي الشرع (وصفٌ يصير به الإنسانُ أهلًا لما له وعليه).

١٥ **توضيحه**: أنّ الذمّة في اللغة العهد كما عرفت، فإذا خلق الله تعالى الإنسان محلّ أمانته أكرمه بالعقل والذمّة حتى صار أهلًا لوجوب الحقوق له وعليه، وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفّارَ وأعطيناهم الذمّة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا، وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعبادِه يوم الميثاق.

---

١ ف: الأشاعرة.

Özetle insan, diğer canlılar arasından seçilerek lehine ve aleyhine birtakım şeylerin vâcip kılınması suretiyle özel bir konuma yerleştirilmiştir. Dolayısıyla insanın, bu hakların vücûbiyyetine ehil olacağı bir özelliğe sahip olması gerekir. İşte zimmet ile kastedilen budur.

*Denirse ki*, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin sözünün[1] zâhirinin işaret ettiği gibi bu açıklama, akıl için de doğrudur. Zimmet için yapılan bu tarif, nihayetinde heyûlânî aklı kapsar.

*Deriz ki*, akıl, zimmetle aynı şey değildir. Aksine aklın zimmette bir etkisi söz konusudur. Çünkü zimmet, insanın bir özelliği olup bu özellikte aklın, diğer kuvvetlerin ve hislerin terkibine itibar edilir. Bu özelliği bakımdan insan ne cismanî kuvvetlerin bulunmadığı melek gibidir ve ne de aklın bulunmadığı diğer canlılar gibidir. İşte bu özelliği sebebiyle sadece insan, arz edilen emaneti kabul etmiştir. İnsan, lehine ve aleyhine olan iki vücûba ehil olduğu için bu vasıf, sebep konumunda, akıl ise şart konumundadır.

*Denirse ki*, bu açıklamaya göre fakihlerin "Zimmetinde şu vâcip oldu." veya "Zimmetinde şu sabit oldu." şeklindeki sözlerinin bir anlamı kalmaz.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu söz, "Bu vasıf itibariyle üzerine vâcip oldu." anlamındadır. Vücûb, bu vasıfla ilgili olduğu için fukahâ, bu vasfı, vücûbun içine yerleştiği bir kap gibi kabul etmiştir. Bunu bu şekilde ifade etmelerinde ilişkinin tam bir ilişki olduğuna bir delâlet ve bu vücûbun geçmişteki ahd ve misak itibariyle olduğuna da bir işaret söz konusudur. Nitekim şöyle denilir: "Ahd ve mürûette şöyle şöyle olması gerekir."

İnsanın doğumdan önce aleyhine değil, lehine birtakım hakların vâcip olmasına elverişli bir zimmeti vardır. Yani cenin annesinden ayrılmadan önce annesinin hareketiyle hareket etmesi, durmasıyla durması açısından onun bir parçasıdır, kendine mahsus bir hayatının olması ve annesinden ayrılmaya hazır olması açısından ise müstakil bir varlıktır. Buna göre ceninin miras, vasiyet ve nesep gibi lehine birtakım hakların vücûbiyyetine elverişli bir zimmeti olup aleyhine olan hakların vücûbiyyetine elverişli bir zimmeti yoktur. Öyle ki velisi onun adına bir şey satın alsa, aldığı şeyin semeni cenine vâcip olmaz. Doğumdan sonra ise insanın her iki vücûba elverişli mutlak bir zimmeti vardır. Yani doğumdan sonra insanın hem lehine hem de aleyhine birtakım hakların vücûbiyyetine elverişli mutlak bir zimmeti vardır. Çünkü artık her açıdan müstakil bir varlığa kavuşmuştur.

1 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 417.

وبالجملة: قد خصّ الإنسانُ من بين سائر الحيوان بوجوب أشياء له وعليه، فلا بدّ من خصوصية بها يصير أهلًا لذلك، وهو المراد بالذمّة.

**فإن قيل**: هذا صادقٌ على العقل كما يشير إليه ظاهرُ كلام أبي زيد،[1] غايتُه أن يشمل[2] العقل الهيولاني؛

٥ **قلنا**: العقل ليس عينها؛ بل له مدخل فيها، فإنها عبارة عن خصوصية الإنسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر، لا كالمَلَكِ العاري عن القوى، ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل، وبها اختصّ بقبول الأمانة المعروضة، فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه أهلًا للوجوبين، والعقلُ بمنزلة الشرط.

**فإن قيل**: فعلى هذا لا يبقى لقولهم «وجب» أو «ثبت في ذمّته كذا» معنًى كما ١٠ لا يخفى؛

**أجيب**: بأنّ معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف، فلمّا كان الوجوب متعلّقًا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقرّ فيه الوجوب دلالةً على كمال التعلّق وإشارةً إلى أنّ هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال «وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا».

١٥ (وله) أي: للإنسان (قبل الولادة) يعني: أنّ الجنين قبل الانفصال عن الأمّ جزءٌ منها من جهة أنه ينتقل بانتقالها ويقرّ بقرارها، ومستقلٌّ بنفسه من جهة التفرّد بالحياة والتهيّؤ للانفصال، فيكون له (ذمةٌ صالحةٌ للوجوب) أي: لوجوب الحقوق (له) كالإرث والوصية والنسب، (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئًا لا يجب عليه الثمن، (و) له (بعدها) أي: الولادة ذمّة مطلقة (صالحةٌ ٢٠ لهما) أي: للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسًا مستقلّة من كل وجه،

---

١ تقويم الأدلة للدبوسي، ٤١٧.

٢ ف ر: أن لا يشمل. وفي فصول البدائع: «أن يشمل».

Dolayısıyla her iki vücûba da ehil olur. Öyle ki büluğa ermiş kimse üzerine vâcip olan her hakkın, onun üzerine de vâcip olması gerekir. Fakat maksat edâ olduğu için kendisine vâcip olan şeyler, onun adına edâ edilmesi mümkün olan haklara mahsustur. Çocuk, bünyesinin zayıflığı sebebiyle edâya ehil olmadığı ve vücûbun kendisi de bizatihi amaç olmayıp aksine vücûbdan maksadın edâ olmasından dolayı çocuğa vâcip olan haklar, onun adına edâ edilmesi mümkün olan haklara mahsustur. Yani onun adına edâ edilmesi mümkün bütün haklar üzerine vâcip olur, adına edâ edilmesi mümkün olmayan haklar ise üzerine vâcip olmaz.

**1)** Buna göre kul haklarından *malî ceza (gurm)*, *bedel* ve yakınların nafakasında olduğu gibi meûnetlere benzeyen *sıla* ve zevcenin nafakasında olduğu gibi bedellere benzeyen *sıla*, çocuk üzerine vâcip olur, cezalara benzeyen *sıla* ise vâcip olmaz. Dolayısıyla çocuk diyeti üstlenmez. Ukûbât ve cezalar ise çocuk üzerine vâcip olmaz. a) Malî cezanın (gurm) örneği, çocuğun isterse üzerine devrilmek suretiyle olsun itlaf ettiği şeyi tazmin etmesidir. Çünkü mazeret, itlaf edilen mahallin dokunulmazlığını ortadan kaldırmaz, tazmin edilmesi gerekir. b) Aynı şekilde çocuk üzerine semen ve ücret gibi bedellerin ödenmesi vâciptir. Çünkü bedellerde amaç, mal olup bu malın niyabet yoluyla ödenmesi mümkündür. c) Yine çocuk üzerine yakınların nafakası gibi meûnetlere benzeyen *sıla*nın ve zevcenin nafakası gibi bedellere benzeyen *sıla*nın da ödenmesi vâciptir. Çünkü birincisi, *meûnet* türünden yardımlara benzer. Şu açıdan ki, yakınlarının nafakası, kişinin kendi nafakası konumunda olup onların ihtiyacına yetecek miktarda zengin olan kişi üzerine vâciptir. Zevcenin nafakası ise bundan farklıdır. Çünkü zevcenin nafakası, şu açıdan bedellere benzer: Bu nafaka, kadının kocasının yanında tutulmasının karşılığı olarak koca üzerine vâciptir. Bununla birlikte *mahza bedel* değil, *sıla* olarak kabul edilmiştir. Çünkü zevcenin nafakası -bedellerde geçerli olan karşılıklı belirlemenin söz konusu olduğu -ivazlı bir akit ile vâcip olmamıştır. Bir sıla olduğu için karşılıklı rıza ve hâkim kararıyla koca tarafından borçlanma söz konusu olmadığında tıpkı yakınların nafakasında olduğu gibi zamanının geçmesiyle düşer. Diğer yandan bedellere benzerliğinden dolayı da koca tarafından borçlanılması halinde düşmez, borca dönüşür. Cezalara benzeyen sıla ise çocuk üzerine vâcip değildir. Dolayısıyla çocuk, diyeti üstlenmez. Çünkü her ne kadar sıla olsa da diyet, âkılesinin kâtili fiilinden korumadaki kusurunun cezasına benzer. Çocuk ise böyle bir kusurla nitelendirilmez.

فيصير أهلًا لهما حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حقّ يجب على البالغ، (لكن لمّا) لم يكن أهلًا للأداء لضعف بنيته و(كان) الوجوب غير مقصود بنفسه؛ بل كان (المقصود) من الوجوب (هو الأداء اختصّ واجباته بممكن الأداء عنه) أي: كان كل ما يمكن أداؤه عنه واجبًا عليه، وما لا فلا.

٥ (فيجب عليه) أي: على الصبي (من حقوق العباد الغُرْمُ) كضمان ما أتلفه ولو بالانقلاب عليه، فإنّ العذر لا ينافي عصمة المحلّ، (و) يجب عليه أيضًا منها (العوضُ) نحو الثمن والأجرة، فإنّ المقصود هو المال، وأداؤه يحتمل النيابة، (و) يجب عليه أيضًا (صلةٌ تشبه المُؤَنَ أو الأعواضَ كنفقة القريب) نظيرُ صلةٍ تشبه المؤن، (و) نفقة (الزوجة) نظيرُ صلةٍ تشبه الأعواض، فإنّ الأولى صلةٌ ١٠ تشبه المؤن من جهة أنها تجب على الغني كفايةً لِمَا يحتاج إليه أقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة، فإنها تشبه الأعواض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل، وإنما جعلت صلةً، لا عوضًا محضًا؛ لأنها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الأعواض، فلكونها صلة تسقط بمضيّ المدّة إذا لم يوجد التزامٌ كنفقة ١٥ الأقارب، ولشبهها بالأعواض تصير دينًا بالالتزام، (لا) صلة تشبه (الأجزئةَ)، فإنها لا تجب على الصبي (فلا يتحمّل) الصبي (الديةَ)؛ لأنها وإن كانت صلة؛ إلّا أنها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله، والصبيُّ لا يوصف بذلك،

Aynı sebepten dolayı diyet, kadınlar üzerine de vâcip değildir. Kısas gibi ukûbet ve katil sebebiyle mirastan mahrumiyet gibi cezalar ise çocuk üzerine vâcip olmaz. Çünkü çocuk, ehliyet bakımından bu ikisinin hükmüne -bu hüküm de yapanın cezalandırılmasının ve fiilin cezasının hak sahibi tarafından talep edilmesidir- uygun bir konumda değildir.

**2)** Öşür ve haraç gibi Allah haklarından, çocuk adına edâ edilmesi sahih olanlar çocuk üzerine vâcip olur, sırf ibadetler ve ukûbât gibi onun adına edâ edilmesi sahih olmayanlar ise vâcip değildir. Çünkü öşür ve haraç, daha önce açıklandığı üzere aslında meûnet kapsamında olup bunlarda ibadet ve ukubet anlamı asıl amaç değildir. Aksine bu ikisinde asıl amaç mal olup mal konusunda velinin edâ etmesi, çocuğun edâ etmesi gibidir. Dolayısıyla çocuk, malın edâsı söz konusu olduğunda vücûba bu şekilde ehil olur. Sırf ibadetler gibi çocuk adına edâsı sahih olmayan bedenle ilgili namaz ve oruç, malla ilgili zekât veya hem beden hem de malla ilgili hac gibi haklar ise çocuk üzerine vâcip değildir. Çünkü bu tür haklar, her ne kadar bunların sebebi ve mahalli -bu mahal, zimmettir- bulunsa da bunların hükmü -bu hüküm de edâdır- bulunmadığı için çocuk üzerine vâcip olmaz. Zira Allah haklarında asıl amaç, bunların edâ edilmesidir. Çünkü ibadet, imtihanın gerçekleştirilmesi için tazim amacıyla ihtiyardan kaynaklanan bir fiildir. Bu ise çocuk hakkında düşünülemez. Hadler gibi ukûbât kapsamına giren cezalar ise çocuk üzerine vâcip olmaz. Nitekim daha önce geçtiği üzere kul hakları kapsamında yer alan bu türden bir ceza olan kısas da hükmü -bu hüküm, fâilin fiili sebebiyle muahaze edilmesidir- bulunmadığı için çocuk üzerine vâcip olmaz.

Fıtır sadakası gibi meûnet anlamı taşıyan ibadet konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Muhammed ve Züfer'e göre fıtır sadakası çocuk üzerine vâcip değildir. Çünkü çocuk, ibadete ehil değildir ve fıtır sadakasında da ibadet yönü ağır basar. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise eksik ehliyet ile yetinilerek fıtır sadakası çocuk üzerine vâciptir. Eksik ibadet olan bir konuda velî vasıtasıyla eksik ihtiyar çocuğa izafe edilmiş olur.

### 2.2. Edâ Ehliyeti

İkincisine yani edâ ehliyetine gelince bu da eksik ve tam olur. Edânın sıhhati kendisine dayanıyorsa *eksik edâ ehliyeti*dir, edânın vücûbu kendisine dayanıyorsa *tam edâ ehliyeti*dir. Eksik edâ ehliyeti ve tam edâ ehliyetlerinden her biri

ولهذا لا تجب على النساء، (لا العقوبةُ) -عطف على «الغرم»- أي: لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص، (و) لا (الأجزئةُ) كحرمان الميراث بالقتل؛ لأنه لا يصلح لحكمهما، وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل.

(و) يجب على الصبي (من حقوقه) أي: الله تعالى (ما صحّ أداؤه عنه كالعشر والخراج)، فإنهما في الأصل من الْمُؤَنِ كما مرّ بيانه، ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين؛ بل المقصود فيهما المال، وأداء الولي فيه كأدائه، فيكون الصبي من أهل وجوبه، (وما لا) يصحّ أداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلّقة بالبدن كالصلاة والصوم، أو بالمال كالزكاة، أو بهما كالحجّ، فإنها لا تجب عليه وإن وجد سببها ومحلّها وهو الذمّة، لعدم حكمها وهو الأداء؛ إذ هو المقصود في حقوق الله تعالى؛ إذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقًا للابتلاء، ولا يتصوّر ذلك من الصبي، (والعقوبات) كالحدود، فإنها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص، لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل، كما سبق.

(واختلف في عبادة فيها مؤنةٌ) كصدقة الفطر، لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى؛ لأنه ليس بأهل للعبادة، وقد ترجّح فيها ذلك، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تلزم اكتفاءً بالأهلية القاصرة، والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافًا إليه فيما هو عبادة قاصرة.

### [النوع الثاني: أهلية الأداء]

(وأمّا الثانية) أي: أهلية الأداء (فقاصرةٌ يبتنى عليها صحّة الأداء، وكاملةٌ يبتنى عليها وجوب الأداء، وكلٌّ) من أهلية الأداء القاصرة وأهلية الأداء الكاملة

aynı şekilde bir kudretle sabit olur ki, bu kudret de aynı şekilde bir akılla sabit olur. Yani eksik olan edâ ehliyeti eksik kudretle bu kudret de eksik akılla sabit olur. Tam olan edâ ehliyeti de tam olan kudretle bu kudret de tam olan akılla sabit olur. Eksik olan, çocuk ve ma'tuhun, tam olan da ma'tuh olmayan baliğ kişinin aklıdır.

*Bil ki*, edâ iki tür kudretle ilgilidir: *Birincisi*, hitabı anlama kudreti olup bu akılla gerçekleşir. *İkincisi* ise bu akılla amel etme kudreti olup bu da bedenle gerçekleşir. İnsan, ilk hallerinde bu iki kudretten de yoksundur. Fakat insanda bir potansiyel vardır. İki kudretten her biri bu potansiyel içinde Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla kemal derecesine ulaşıncaya kadar aşama aşama gerçekleşir. Büluğdan önce kemal derecesine ulaşıncaya kadar bu iki kudretten her biri eksik olur. Gayr-i âkil çocukta durum böyledir. Ya da bu iki kudretten biri eksik olur. Büluğdan önce mümeyyiz çocukta durum böyledir. Ma'tuh da olduğu gibi bazen bulûğdan sonra da bu ikisinden biri eksik olabilir. Çünkü ma'tuh, beden bakımından güçlü olsa da tıpkı çocuk gibi akıl bakımından eksiktir.

Diğer yandan şer', herhangi bir sorumluluk gerekmeksizin eksik ehliyet üzerine edânın sıhhatini, tam ehliyet üzerine de edânın vücûbunu ve hitabın yönelmesini bina etmiştir. Çünkü çocuğu, aklı kemal derecesine ulaşmadan edâ ile yükümlü tutmak, bariz bir sıkıntıya yol açar. Zira akıl ve beden bakımından kemal derecesine ulaşmamış çocuk, aklı zayıf olduğu için anlamada zorlanır, bedeni güçsüz olduğu için de edâ kendisine ağır gelir. Hâlbuki sıkıntı, Allah Teâlâ'nın "*O, size dinde bir sıkıntı yüklemedi.*" (Hac, 22/78) sözüyle kaldırılmıştır. Bu yüzden çocuk, evvelemirde hikmetin gereği olarak, akletmeye ve gücü yetmeye başladığında da rahmetin gereği olarak şer'an muhatap alınmamıştır. Ta ki, akıl ve beden gücü, mutedil bir hale gelsin ve hitabı anlaması ve anladığıyla amel etmesi mümkün olabilsin!

Öte yandan çocuğun, akıl ve beden gücü bakımından mutedil hale geleceği vakit, beşer cinsinde farklılık göstermekte olup bu vakte vâkıf olmak ve bunu idrak etmek ancak birtakım tecrübeler kazanmasından ve büyük külfetlere katlanmasından sonra mümkün olur. Bu yüzden şer', kolaylık olsun diye genellikle aklın mutedil hale geldiği büluğ çağını, aklın itidali yerine koymuştur. Bu sınıra ulaşmadan önce kemal vasfına sahip olduğunun ve bu sınırdan sonra da eksik kaldığının düşünülmesi dikkate alınmamıştır.

(يثبت بقدرة كذلك) أي: القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) أي: القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل، (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه، والكاملُ عقل البالغ غير المعتوه).

**اعلم** أنّ الأداء يتعلّق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل ٥ به وهي بالبدن، والإنسان في أوّل أحواله عديم القدرتين، لكنّ فيه استعداد أن يوجد فيه كلُّ واحدةٍ منهما شيئًا فشيئًا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ كلُّ واحدةٍ منهما درجة الكمال، فقبل البلوغ إلى درجته كانت كل واحدة قاصرةً كما في الصبي الغير العاقل، أو إحداهما كما في الصبي المميّز قبل البلوغ، وقد يكون إحداهما قاصرةً بعد البلوغ كما في المعتوه، فإنه قاصر العقل كالصبي وإن كان قويّ البدن.

١٠ ثم الشرع بنى على الأهلية القاصرة صحّةَ الأداء من غير لزوم عهدة، وعلى الكاملة وجوبَ الأداء وتوجّهَ الخطاب؛ لأنّ في إلزام الأداء قبل الكمال حرجًا بيّنًا؛ لأنه يحرَج في الفهم بأدنى عقله، ويثقل عليه الأداءُ بأدنى قدرة البدن، والحرج منفي لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، ٧٨/٢٢]، فلم يُخاطَب شرعًا لأوّل أمره حكمةً، ولأوّل ما يعقل ويقدر رحمةً إلى أن يعتدل عقله ١٥ وقدرة بدنِه، فيتيسّر عليه الفهم والعمل به.

ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجهٍ يتعذّر عليه الوقوف، ولا يمكن إدراكه إلّا بعد تجربة وتكلّف عظيم، فأقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقلُ في الأغلب مقام اعتدال العقل تيسيرًا، وصار توهّمُ وصفِ الكمال قبل هذا الحدّ وتوهّمُ بقاءِ النقصان بعد هذا الحدّ سَاقِطَيِ الاعتبارِ.

Eksik kudretle sabit olan hükümler, birtakım kısımlara ayrılır. Çünkü bu hükümler ya Allah hakkı olan hükümlerdir ya da kul hakkı olan hükümlerdir.

*Birincisi;* **a)** ya çirkinliğe ihtimali olmayan güzeldir, **b)** veya güzelliğe ihtimali olmayan çirkindir, **c)** ya da bu ikisi arasında gidip gelendir.

*İkincisi;* de **a)** ya sırf yararın bulunduğu hükümlerdir, **b)** veya sırf zararın bulunduğu hükümlerdir, **c)** ya da bu ikisi arasında gidip gelendir. Buna göre eksik kudretle sabit olan hükümler altı kısma ayrılır. Musannif şöyle diyerek bu kısımların ayrıntılarını ele almaya başladı:

**1)** İster iman gibi güzellikten başka bir şeye ihtimali olmayan güzel olsun, ister küfür gibi çirkinliğin dışında başka bir şeye ihtimali olmayan çirkin olsun, isterse namaz ve oruç gibi ikisi arasında gidip gelen bir şey olsun Allah hakkı olan hükümler, edâsı gerekli olmamakla birlikte çocuk tarafından yapıldığı takdirde sahihtir.

Birinci ve üçüncü kısmın sahih olması şöyledir: İman ve imanın fer'i olan hükümler, mahza fayda içermekte olup buna bir kısıtlama getirmesi hakîm olan Şâri'e yakışmaz. Edânın gerekliliğinden kaynaklanan zarar da zaten çocuktan kaldırılmıştır. Çünkü edânın gerekliliğinin uyku, baygınlık ve ikrah gibi mazeretler sebebiyle büluğdan sonra da düşme ihtimali vardır. Edânın kendisi ve sahih olması ise herhangi bir zarar içermeyen mahza faydadır.

*Denirse ki*, mesela çocuğun, kâfir olan mûrisinin mirasından mahrum bırakılması, çocuk ile müşrik olan zevcesinin arasının ayrılması gibi dünyevî hükümler söz konusu olduğunda edânın kendisinin de zarara ihtimali vardır.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Biz, mirastan mahrumiyet ve ayrılık hükmünün, çocuğun müslamanlığına nispet edilmesini kabul etmiyoruz. Aksine bu hükümler, mûrisin ve zevcenin küfrüne nispet edilir. Bu hükümlerin çocuğun müslümanlığına nispet edildiği kabul edilse bile bu iki hüküm, zımnen çocuğun müslümanlığının sonuçlarından ve müslümanlığından lazım gelen hükümlerden olup İslam'ın kendisi için konulduğu aslî hükümlerden değildir. Çünkü imanın, iki dünya saadeti için vazedildiği açıktır.

(وما) أي: الأحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (أنواع)؛ لأنها إمّا حقوق الله تعالى أو حقوق العباد.

**والأوّل** إمّا حَسَنٌ لا يحتمل القبح، وإمّا قبيحٌ لا يحتمل الحسْن، وإمّا متردّدٌ بينهما.

٥ **والثاني** إمّا نفع محضٌ أو ضرر محضٌ أو متردّدٌ بينهما، صارت ستّةً، فشرع في تفصيلها فقال:

(فحقّ الله تعالى) سواء كان (حسنًا لا يحتمل غيره كالإيمان أو) كان (قبيحًا لا يحتمله) أي: غيرَ القبيح (كالكفر أو ما بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صحّ من الصبي بلا لزوم أداء).

١٠ **أمّا الأوّل والثالث**: فلأنّ في الإيمان وفروعه نفعًا محضًا، فلا يليق بالشارع الحكيم الحجْر عنه، وإنما الضرر من جهة لزوم الأداء، وهو موضوع عن الصبي؛ لأنه ممّا يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والإغماء والإكراه، وأمّا نفس الأداء وصحّتُه فنفع محضٌ لا ضرر فيه.

**فإن قيل**: نفس الأداء أيضًا يحتمل الضرر في حقّ أحكام الدنيا كحرمان الميراث ١٥ عن مورثه الكافر والفرقةِ بينه وبين زوجته المشركة؛

**أجيب**: بأنا لا نسلّم أنهما مضافان إلى إسلام الصبي؛ بل إلى كفر المورث والزوجة. ولو سلّم فهما من ثمرات الإسلام وأحكامه اللازمة منه ضمنًا، لا من أحكامه الأصلية الموضوع هو لها لظهور أنّ الإيمان إنما وضع لسعادة الدارين.

Bir şeyin sahih olması, bu şeyin kendisi için konulduğu aslî hükümlerinden hareketle bilinir, yoksa bu şeyin sonuçlarından olması yönüyle lazım gelen hükümlerden hareketle değil. Bu şunun gibidir: Çocuk, (köle olan) yakınına vâris olsa veya (köle olan) yakını kendisine hibe edilse o da bunu kabul etse, çocuk açısından mahza zarar olmasına rağmen yakını azat olmuş olur. Çünkü mirasçılık ve hibeyle sabit olan aslî hüküm, bedelsiz olarak mülkiyetin sabit olması olup bu meselede mirasçılık ve hibeye bağlanan azat değildir.

İkinci kısmın çocuk hakkında sahih olması da şöyledir: Şayet küfür, çocuktan affedilip çocuk mümin kabul edilse bu durumda Allah'ı bilmemek, onu bilmek haline gelir. Çünkü küfür Allah Teâlâ'yı, sıfatlarını ve hükümlerini, olması gerektiği şekilde bilmemektir. Kullar hakkındaki cehalet, bilgi olarak kabul edilmez. Bu durumda nasıl olur da her şeyin rabbi olan Allah hakkındaki cehalet bilgi olarak kabul edilebilir ki!

Buna göre dünyevî ve uhrevî hükümler açısından çocuğun dinden dönmesi muteber kabul edilir.

Uhrevî hükümler açısından ittifakla böyledir. Çünkü küfrün affedilmesi ve şirkle birlikte cennete girme konusunda ne bir şer'î bildirim ne de aklın bir hükmü söz konusudur.

Dünyevî hükümler açısından ise Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre durum yine aynıdır. Öyle ki, irtidat eden çocuğun müslüman olan hanımı, bain talakla boş olur ve müslüman mûrisinden kalan mirastan mahrum olur. Çünkü çocuk, irtidat konusunda bâliğ kimse gibidir. Zira küfür yasaklanmış olup küfrün hiçbir şekilde meşru olma ihtimali yoktur ve herhangi bir özür sebebiyle de düşmez. Buna rağmen irtidat eden çocuğun öldürülmemesinin nedeni şudur: Öldürmenin vâcip oluşu, sırf irtidattan kaynaklanan bir durum olmayıp bununla birlikte savaşma özelliğinin bulunmasıdır. Çocuk ise tıpkı kadın gibi savaşmaya ehil değildir. Büluğa erdikten sonra öldürülmemesinin nedeni ise şudur: Âlimlerin, küçük iken müslümanlığının sahih olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiş olması, büluğdan sonra da öldürülmesinin düşmesi konusunda bir şüphe sayılmıştır.

**2)** Kul hakkı, **a)** hibenin kabulü gibi sırf yarar olan bir hak ise velisi izin vermese dahi çocuk açısından sahih olur. Köle açısından da durum böyledir. Buna göre mahcur çocuk veya köle, kendini kiraya verir ve işi yaparsa istihsana göre ücret ödenmesi gerekir. Kıyasa göre ise akit bâtıl olduğu için ücret ödenmesi gerekmez. İstihsanın gerekçesi şudur: Akdin sahih olmaması,

وصحّة الشيء إنما تعرف من حكمه الأصلي الذي وضع هو له، لا ممّا يلزمه من حيث إنه من ثمراته، وهذا كما أنّ الصبي لو وَرِثَ قريبَه أو وُهِبَ منه قريبُه فقَبِلَه يعتق عليه مع أنه ضرر محض؛ لأنّ الحكم الأصلي بالإرث والهبة هو الملكُ بلا عوض، لا العتقُ الذي ترتّب عليهما في هذه الصورة.

٥ **وأمّا الثاني**: فلأنّ الكفر لو عُفِيَ عنه وجُعِلَ مؤمنًا لصار الجهل بالله تعالى علمًا به؛ لأنّ الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه، والجهل لا يجعل علمًا في حقّ العباد، فكيف في حقّ ربّ الأرباب.

(فيعتبر ردّتُه) أي: الصبي (في) حقّ (أحكام الدارين).

**أمّا في حقّ أحكام الآخرة**: فاتفاقًا؛ لأنّ العفو عن الكفر ودخول الجنّة مع الشرك ١٠ ممّا لم يَرِدْ به شرعٌ، ولا حَكَمَ به عقلٌ.

**وأمّا في حقّ أحكام الدنيا**: فكذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأتُه المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم؛ لأنه في حقّ الردّة بمنزلة البالغ؛ لأنّ الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه، ولا يسقط بعذر، وإنما لم يُقتَل؛ لأنّ وجوب القتل ليس بمجرّد الارتداد؛ بل بالمحاربة، وهو ليس من أهلها ١٥ كالمرأة، ولم يُقتَل بعد البلوغ؛ لأنّ اختلاف العلماء في صحة إسلامه حال الصِّبَا صار شبهةً في إسقاط القتل.

(وحقّ العبد إن) كان (نفعًا) محضًا كقبول الهبة ونحوه (صحّ منه) أي: من الصبي وإن لم يأذن الولي، وكذا العبد، (فإن آجر) المحجور (نفسَه وعمل وجب الأجرُ استحسانًا)، لا قياسًا لبطلان العقد. وجه الاستحسان: أنّ عدم الصحة

bir zarara uğramasın diye mahcurun hakkının korunması sebebiyledir. Mahcur, işi yaptığında ise fayda, ücretin ödenmesinin vâcip olmasında, zarar ise vâcip olmamasındadır. Mahcur çocuk, kiralandığı işi yaparken telef olursa çocuğu kiralayan, tazminle sorumlu olmaz. Kiralandığı işi yaparken telef olan mahcur kölenin durumu ise çocuktan farklıdır. Çünkü mahcur kölenin çalıştırılması gasp sayılır. Çocuk ise bundan farklıdır. Zira çocuk hür olup hür kimsenin gasp edilmesi diye bir şey söz konusu olmaz.

Mahcur çocuk ve aynı şekilde mahcur köle, kâfirlerle savaşırsa radha hak kazanır. *Radh*, gazilerin ganimetten aldıkları hisseye ulaşmayan bir atiyyedir.

Velisi izin vermediği takdirde herhangi bir sorumluluğu olmaksızın mahcur çocuğun vekil olarak yaptığı tasarruf sahihtir. Çünkü tasarrufun sahih kabul edilmesinde çocuğun insanlığının dikkate alınması, kâr ve zararı kavramaya vesile olması ve ticarette tecrübe kazanmaya başlaması gibi durumlar söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ, "*Yetimleri deneyin*!" (Nisâ, 4/6) buyurmuştur. Yani vekâlet yoluyla yaptığı tasarruf sebebiyle semenin ve mebî'in teslimi, anlaşmazlık gibi akdin haklarının kendisine dönmesi konusunda çocuk sorumlu olmaz. Çünkü çocuk, zarar ihtimali olan bir tasarrufa mâlik değildir. Velisinin izin vermesi durumu bundan müstesna olup izin verdiği takdirde velinin uygun görmesiyle çocuğun yetersizliği giderilir ve bu takdirde sorumlu olur.

**b)** Zarar ise -bu ifade, yukarıdaki *yarar olan bir hak ise* kısmına atıftır- yani kul hakkı talak, hibe, karz gibi sırf zarar olan bir hak ise velisi izin verse dahi çocuğun bu tür tasarrufları sahih olmaz. Çünkü çocukluk hali şer'an ve örfen merhamet edilmesi gereken bir durumdur. Ya da velinin bizzat kendisi çocuk adına bu tasarruflarda bulunsa bu da aynı şekilde câiz değildir. Çünkü velinin, çocuk üzerindeki velâyeti koruyup gözetme türünden bir velâyet (velâyet-i nazar) olup sırf zarar olan bir tasarrufta koruyup gözetme söz konusu olmaz. Ancak ihtiyaç duyulması durumu bundan müstesnadır. Mesela âkil bir çocuğun zevcesi olan kız müslüman olsa, kocası da müslüman olmaktan kaçınsa bu durumda zevcenin ihtiyacından dolayı araları ayrılır ki, bu ihtiyaç kul hakkıdır. Allah korusun (âkil çocuk olan) koca, tek başına irtidat ettiğinde de durum aynıdır. Hâkimin çocuğun malından borç vermesi bundan müstesnadır. Çünkü borç verme, çoğunlukla ödeme gücü olmayan bir kimsenin zimmetinde olan bir bedel karşılığında mal üzerindeki mülkiyetin kesilmesi olup bu açıdan teberruya benzer ki, velinin çocuğun malından teberruda bulunma hakkı yoktur.

كان لحقّ المحجور حتى لا يلزم ضررٌ، فإذا عمل فالنفع في الوجوب، والضررُ في عدمه، (بلا ضمان) على المستأجِر (إن تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجِره إن تلف في ذلك العمل؛ لأنّ استعماله غصب بخلاف الصبي؛ لأنّ الغصب لا يتحقّق في الحرّ.

٥ (وإذا قاتل) أي: الصبي المحجور مع الكفار، وكذا العبد (يستحقّ الرَّضْخَ)، وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة.

(ويصحّ تصرّفه وكيلًا)؛ إذ في الصحّة اعتبارٌ للآدمية، وتوسّلٌ إلى درك المضارّ والمنافع، واهتداءٌ في التجارة بالتجربة، قال الله تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى﴾ [النساء، ٤/٦] (بلا عهدة إن لم يأذن الولي) أي: لا يلزم الصبيَّ بتصرّفه بطريق الوكالة عهدةٌ

١٠ برجوع[1] حقوق العقد إليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها؛ لأنّ ما فيه احتمال الضرر لا يتملّكه[2] الصبي إلّا أن يأذن الولي،[3] فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة.

(وإن) كان (ضرًّا) -عطف على «إن نفعًا»- أي: حقّ العبد إن كان[4] ضرًّا محضًا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصحّ منه (وإن أذن وليُّه)؛[5] لأنّ الصِّبَا

١٥ مظنّة المرحمة شرعًا وعرفًا (أو باشر) وليُّه تلك التصرّفات لأجله حيث لم يجز أيضًا؛ لأنّ ولايته نظرية، ولا نظر في الضرر المحض إلّا عند الحاجة كما إذا أسلمت الزوجة وأبى الزوج فُرِّق بينهما لحاجة الزوجة، وهي حقّ العبد، وكذا إذا ارتدّ الزوج وحده -العياذ بالله- (إلّا الإقراض للقاضي)، فإنّ الإقراض قطع الملك عن العين ببدلٍ في ذمّة من هو غير مليء في الغالب فيشبه التبرّع، فلا يملكه الولي.

---

١ د: لرجوع.
٢ وفي التلويح: لا يملكه، انظر: ٢/٣٢٨.
٣ د: إلا بإذن الولي.
٤ د – كان.
٥ وفي المرقاة: «الولي» بدل «وليه».

Hâkimin ödeme gücü olan birinden borcu talep etmesi ve yetimin malını ona borç olarak vermesi mümkündür. Bu durumda ödeme gücü olan birine verilmesi, hâkimin bilmesi ve dava ve beyyine olmaksızın tahsiline muktedir olması yönüyle borcun bedeli telef olmaktan korunmuş olur. İşte hâkimin borcun tahsil edilmesine daha muktedir olmasının anlamı budur. Bir rivayete göre babanın da borç vermesi câizdir.

**c)** İkisi arasında dönüp duruyorsa yani çocuğun yaptığı tasarruf alım, satım, icâre ve nikâh gibi fayda ve zarar arasında gidip gelen bir tasarruf ise velinin uygun görmesiyle sahih olur. Bu tür tasarruf, kâr ihtimalinin bulunması açısından faydadır, kaybetme ihtimalinin bulunması açısından da zarardır. "Zarar ihtimali, bedelin mülkiyetten çıkması itibariyledir."[1] şeklinde söylenilen söze göre zararın hiçbir şekilde giderilememesi gerekir. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü çocuğun yarar ve zarar ihtimali olan tasarrufu velisinin uygun görmesiyle sahih olur. Zira çocuk, bizzat velisi yaptığı takdirde fayda ve zarar arasında gidip gelen tasarrufun hükmüne ehildir. Çünkü veli, çocuğun malını sattığında çocuk bu malın semenine, onun adına bir mal satın aldığında bu mala ve ona ait bir malı kiraya verdiğinde de bunun kirasına mâlik olur.

Diğer yandan bu yani çocuk, fayda ve zarar arasında gidip gelen konularda velisinin reyi ile tasarrufta bulunduğunda Ebû Hanîfe'ye göre tasarrufundaki zarar ihtimalinin velinin reyi ile ortadan kalkması yoluyla baliğ hükmündedir. Öyle ki, çocuğun yabancı birileriyle gabn-ı fahişle yaptığı tasarruf sahih olur. Fakat velinin, çocuğun malında gabn-ı fahişle tasarrufta bulunma hakkı yoktur. Bir rivayete göre bu tür bir tasarruf, velisi açısından da sahih olur. Çünkü az önce belirttiğimiz gibi çocuk, baliğ gibidir. Diğer rivayete göre ise sahih olmaz. Çünkü çocuk mülkiyet konusunda asildir ve tamdır. Karar verme konusunda ise bir açıdan asildir, diğer açıdan değildir. Çünkü aklın aslı dikkate alındığında çocuğun reyi asıldır. Vasfı dikkate alındığında ise reyi asıl değildir, çünkü çocuğun aklı henüz kemale ulaşmamıştır. Dolayısıyla velinin, çocuğa niyabet edip etmediğinde bir şüphe söz konusu olur. Bu durumda sanki veli, çocuğun malını gabn-ı fahişle kendisinden satın almış gibi olur. Töhmetin söz konusu olduğu yerde ise niyabetteki şüphe dikkate alınır. Bu da çocuğun veliden satın almasıdır.

1 Bunu söyleyen Sadruşşerîa'dır. Bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), II, 331-332.

وأمّا القاضي فيمكنه أن يطلب مليًّا ويُقرِضه مالَ اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلمِ القاضي وقدرتِه على التحصيل بلا دعوًى وبيّنة، وهذا معنى كون القاضي أقدرَ على استيفائه، وفي رواية يجوز للأب أيضًا.

(وإن دار بينهما) أي: النفع والضرّ كالبيع والشراء والإجارة والنكاح ونحو ٥ ذلك، فمن حيث احتمال الربح نفعٌ، ومن حيث احتمال الخسران ضرٌّ، وما قيل[1] «احتمال الضرّ باعتبار خروج البدل عن الملك» يلزمه أن لا يندفع الضرر بحال، وليس كذلك؛ لأنه (صحّ برأي الولي)؛ لأنّ الصبي أهل لحكم ما دار بينهما إذا باشره الولي بنفسه؛ لأنه إذا باع مال الصبي يملك الثمن، ويملك العينَ إذا اشتراها له، ويملك الأجرة إذا آجر عينًا له.

١٠ (ثمّ هذا) أي: الصبي إذا تصرّف برأي الولي فيما يتردّد[2] بينهما (كالبالغ) عند أبي حنيفة بطريق أنّ احتمال الضرر في تصرّفه يزول برأي الولي (حتى صحّ) أي: تصرّفه (بغبن فاحش من الأجانب) ولا يملكه الولي، (و) صحّ (من الولي في رواية) لِمَا قلنا «إنه يصير كالبالغ»، وفي أخرى لا؛ لأنّ الصبي في الملك أصيل تامّ، وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه؛ لأنّ له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه؛ ١٥ إذ ليس له كمال العقل، فيثبت شبهة النيابة من الولي، فيصير كأنّ الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن، فاعتبر الشبهة في موضع التهمة، وهو أن يبيع الصبي من الولي،

---

١ القائل هو صدر الشريعة، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/٣٣١-٣٣٢.
٢ ر: تردد.

Velinin dışındakiler söz konusu olduğunda ise töhmetten kaynaklanan niyabet şüphesi düşer, söz konusu olmaz. Bu da çocuğun (bu çocukla aralarında niyabet ilişkisi bulunmayan) yabancı birilerinden satın almasıdır. İmâmeyn ise aksi görüştedir. İmâmeyne göre çocuğun kendisinin tasarrufu, bizzat velinin yaptığı tasarruf gibi olup çocuğun gabn-ı fahişle ne velisinden ne de yabancı birilerinden bir şey satın alması sahih olur.

### 3. Ehliyet Arızaları

Musannif, ehliyetin iki türünü ele aldıktan sonra bunlara ilişen ve ikisini ya da birini ortadan kaldıran veya bazı hükümleri bakımından bunlarda değişiklik gerektiren durumları incelemeye başladı. Bu durumlar, *ârız* kelimesinin çoğulu olan *avârız* diye isimlendirilmiştir ki, ortaya çıkmak belirmek anlamına gelen عرض له كذا "Karşısına şu çıktı." şeklindeki kullanımdan *kâtib* ve *kâmil* gibi isim sayılmıştır. Bu durumların *avârız* olması, البياض من عوارض الثلج "Beyazlık, karın ârızî özelliklerindendir." denilmesinde olduğu gibi zatî sıfat olmadığı anlamındadır. Şayet *ârız* olmakla yokluktan sonra geçici olarak ortaya çıkma, meydana gelme anlamı kastedilirse bu anlam, ehliyet arızalarından *küçüklük* hakkında ancak tağlib yoluyla doğru olur. Ehliyet arızaları biri semavî ve ikincisi ise müktesep olmak üzere iki kısımdır. Kulun bir ihtiyarı ve dahli yoksa bu semavî olandır. Kulun yapmak ya da izale etmeyi terk etmek suretiyle bir dahli varsa bu da mükteseb olandır. Semavî olan ehliyet arızaları, daha çok değişikliğe yol açtığı ve daha fazla etkiye sahip olduğu için diğerine takdim edilmiştir.

#### 3.1. Semavî Ehliyet Arızaları

Birinci tür ehliyet arızaları, birtakım sınıflara ayrılır:

##### 3.1.1. Cünûn (Delilik)

Semavî ehliyet arızalarından biri cünûndur. *Cünûn*, iyi ve kötü işlerin arasını ayırma ve işlerin sonuçlarını idrak etme kuvvetinin, -bu kuvvetin sonuçlarının ortaya çıkmayacağı ve bu kuvvetten kaynaklanan fiillerin atıl olacağı bir şekilde- dumûra uğramasıdır. Cünûn; **a)** ya kişinin yaratılırken dimağının yaratılıştan noksan bir şekilde olmasından kaynaklanır, **b)** veya dimağın mizacının, aklının karışması veya bir afet sebebiyle mutedil olmaktan çıkmasından ve bozulmasından kaynaklanır, **c)** ya da şeytanın kişiye musallat olup herhangi geçerli bir sebep olmaksızın kişinin korkup sevineceği şekilde kendisine aslı olmayan hayaller ve kuruntular ilka etmesinden kaynaklanır.

وسقطت في غيره، وهو أن يبيع من الأجانب (خلافًا لهما)، فإنّ مباشرته عندهما كمباشرة الولي، فلا يصحّ بالغبن الفاحش، لا من الولي، ولا من الأجانب.

## [المبحث الثالث: عوارض الأهلية وأنواعها]

(ثمّ العوارض) لـمّا ذكر الأهلية بنوعيْها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما
٥ أو إحداهما أو يوجب تغييرًا في بعض أحكامهما، ويسمّى «العوارض» جمع «عارض» على أنه جعل اسمًا بمنزلة «كاتب» و«كامل» من «عرض له كذا» أي: ظهر وتبدّى، ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال «البياض من عوارض الثلج»، ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصحّ في «الصغر» إلّا على سبيل التغليب، فقال: (نوعان). **أحدهما**: (سماوية)
١٠ إن لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب، (وَ) **ثانيهما**: (مكتسبة) إن كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك إزالتها، والسماوية أكثر تغييرًا وأشدّ تأثيرًا فقُدِّمت.

## [النوع الأول: العوارض السماوية]

(أمّا) النوع (الأوّل فأصناف).

### [الأولى: الجنون]

١٥ (منها: **الجنون**) وهو اختلال القوّة المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها ويتعطّل أفعالها **إمّا** لنقصانٍ جُبِلَ عليه دماغُه في أصل الخلقة، **وإمّا** لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خَلْطٍ أو آفةٍ، **وإمّا** لاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببًا.

Mecnunun imanı sahih değildir. Çünkü imanın rüknü olan akıl mecnunda yoktur. Bu ise hacir sayılmaz. Çünkü hacir, fiilin rüknü ile tamamlanıp ehlinden sadır olarak mahallinde gerçekleşmesinden ibaret olup sonra çocuk veya veli açısından hükmünün muteber olmamasıdır. Mecnunun tek başına imanı sahih olmaz. Çünkü imanın rüknü olan itikat mevcut değildir. Ebeveyninden birine tâbi olarak imanı ise bundan farklı olup sahihtir. Çünkü itikat, tebeiyyet yoluyla söz konusu olan imanın ne rüknü ne de şartıdır. Bu açıklamayla şu şekilde yapılan itiraza da cevap verilmiş olur: "Tâbi olma sonuç itibariyle tâbi olanın asıl yerine konulmasıdır. İnanmaya elverişli olmadığı için mecnunun imanı, kendi fiiliyle sahih olmadığına göre başkasının fiiliyle evleviyetle sahih olmaz." Ebeveynine veya velisine tâbi olarak müslüman olması müstesna. Karısı müslüman olduğunda, mecnunun velisine müslüman olması teklif edilir. Yani kitâbî bir mecnunun nikâhında olan kitâbî bir kadın müslüman olsa bu durumda mecnunun velisine müslüman olması teklif edilir. Velisi müslüman olursa mecnun da ona tâbi olarak müslüman olmuş kabul edilir ve nikâhı devam eder. Aksi takdirde karısı ile mecnunun arası ayrılır. Kıyasın gerektirdiği hüküm, çocukta olduğu gibi mecnun iyileşinceye kadar tefrikin ertelenmesidir. Ancak mecnun hakkındaki bu hüküm istihsanın gereğidir. Çünkü mecnunluğun aksine küçüklüğün sona ereceği belli bir sınır vardır. Mecnunun ilişkiye girmesi mümkün olduğu için iyileşene kadar tefrik ertelendiğinde sakıncalı bir durumun ortaya çıkmasının yanında karısı da zarar görür.

Anne-babası müslüman iken çocuk, mecnun olarak bülûğa erer ve -Allah korusun- annesi babası irtidat edip mecnunla darulharbe iltica ederse bu durumda mecnun, ebeveynine tâbi olarak mürted sayılır. Çünkü Allah Teâlâ'yı inkâr, ebeveyne tebeiyyet vasıtasıyla gerçekleştikten sonra affa ihtimali olmayan çirkin bir fiildir. Anne-babanın mecnunu götürmeyip darulislamda bırakmaları bundan farklıdır. Bu durumda mecnun, ülkeye tâbi olmasından dolayı müslümandır. Müslüman olarak büluğa erip sonra cinnet geçirmesi veya âkil iken müslüman olup büluğa ermeden önce cinnet geçirmesi halinde de durum aynıdır. Çünkü bu durumlarda mecnun, rüknünün yerleşmiş olmasından dolayı imana ehil olur ve imanın bu rüknü, tebeiyyet veya sonradan cinnet geçirmesiyle ortadan kalkmaz.

Kıyasa göre cünun, mutlak olarak ibadetleri düşürür. Çünkü cünun hali, şer'in muteber kabul ettiği şekilde ibadetleri yerine getirmeyi mümkün kılan kudrete aykırıdır. Fakat cünun halinin ibadetleri düşürmesi, istihsana göre uzamasıyla kayıtlanmıştır. Nitekim fakihler şöyle demiştir: Cünun hali ya uzun sürelidir ya da değildir.

(لا يصحّ إيمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل، وذلك لا يكون حجرًا؛ لأنه عبارة عن أن يتمّ الفعل بركنه ويصدر عن أهله ويقع في محلّه، ثم لا يعتبر حكمه نظرًا للصبي أو الولى،[1] وإيمان المجنون استقلالًا لا يصحّ لعدم ركنه وهو الاعتقاد، بخلاف إيمانه تبعًا لأحد أبويه، فإنه يصحّ؛ لأنّ الاعتقاد ليس ركنًا له ولا شرطًا، وبهذا يظهر الجواب عمّا يقال «إنّ غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الأصل، فإذا لم يصحّ بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره أولى» (إلّا تبعًا) لأبويه ووليّه، (فإذا أسلمت امرأته عُرض) الإسلام (على وليّه) يعني: لو أسلمت كتابيّةٌ تحت مجنون كتابي يعرض الإسلامُ على الولي، فإن أسلم صار المجنون مسلمًا تبعًا له، وبقي النكاح؛ وإلّا فرّق بينهما. وكان القياس التأخيرَ إلى الإفاقة كما في الصغير؛ إلّا أنه استحسانٌ؛ لأنّ للصغر حدًّا معلومًا بخلاف الجنون، ففي التأخير ضررٌ بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء.

(ويرتدّ) المجنون (تبعًا) لأبويه فيما إذا بلغ مجنونًا وأبواه مسلمان فارتدّا ولَحِقَا معه بدار الحرب -العياذ بالله- وذلك؛ لأنّ الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحقّقه بواسطة تبعيّة الأبوين بخلاف ما إذا تركاه في دار الإسلام، فإنه مسلم تبعًا للدار، وكذا إذا بلغ مسلمًا ثم جُنّ أو أسلم عاقلًا فجنّ قبل البلوغ فإنه صار أهلًا للإيمان بتقرّر ركنه، فلا ينعدم بالتبعيّة أو عروضِ الجنون.

(والقياس أن يُسقِط) الجنونُ (العباداتِ بالإطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكّن من إنشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع، (لكنّه) أي: الجنون (قيّد بالامتداد استحسانًا). قالوا: الجنون إمّا ممتدّ أو غيره،

[1] جميع النسخ: المولى. والمثبت من التلويح. انظر: ‎/٣٣٣.

Bu ikisinden her biri de ya mecnun olarak bülüğa ermesinde olduğu gibi aslî bir haldir ya da bulûğdan sonra ortaya çıkan bir haldir. Mutlak olup uzayan cünun hali, ibadetleri düşürür. Uzamayan cünun hali ise bulûğdan sonra ortaya çıkmış ise istihsana göre düşürmez. Cünun hali aslî ise Ebû Yûsuf'a göre -cününun ibadetleri düşürmesi, cünun halinin aslî olmasına ya da uzamasına dayandırıldığı için- ibadetleri düşürür. Muhammed'e göre ise cünun halinin ibadetleri düşürmesi sadece uzamasına dayandırıldığı için düşürmez. İmamlar arasındaki bu ihtilaf, kaynakların çoğunda bunun tersi olarak verilmiştir.

Bu yani cünun halinin uzaması, namaz söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bir gün ve geceyi bir müddet geçmesiyledir, Muhammed'e göre ise bir gün ve bir geceyi, bir namaz vaktinin geçmesiyledir. Yani uzama, zaman dilimlerinin birbirini takip etmesinden ibaret olup bunun belirli bir sınırı yoktur. Bu yüzden imamlar, uzamayı asgari zamanla belirlemiştir. Bu da cinnet halinin vakit içindeki vazifeyi kapsayacak kadar olmasıdır ki, bu vakit de namaz açısından bir gün ve gecedir. Çünkü bir gün ve gece, namaz cinsinin vaktidir. Sonra imamlar, namazda çokluğun pekişmesi ve böylece sıkıntının gerçekleşmesi için tekrarı şart koşmuştur. Ancak Muhammed, vâcip olan namazın kendisini, yani namaz cinsini dikkate alarak namazın tekrarını şart koşmuştur. Bu da namazların altı namaz olmasıyla söz konusu olur.[1] Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise kazâsının düşmesi noktasında kullar açısından bir kolaylık sağlamak için zâhir sebep olan vakti, hükmün (namaz) yerine koymak suretiyle vaktin kendisini dikkate almıştır.[2] Buna göre bir kimse fecrin doğmasından sonra cinnet geçirse ikinci gün öğleden önce aklı başına gelse Muhammed'e göre namaz cinsinin tekerrür etmemesinden dolayı bu kişinin geçen namazları kazâ etmesi gerekir. Zira bu durumda cinnet halinde geçen namazların sayısı altı olmamıştır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise her ne kadar vâcip olan namazlar açısından ziyade söz konusu olmasa da bir gün ve bir geceyi bir müddet geçmek suretiyle vakit tekerrür ettiği için geçen namazların kazâsı gerekmez.

Oruç söz konusu olduğunda cinnet halinin uzaması ayın tamamını kapsamasıyladır. Şayet cinnet geçiren kimse, gecenin bir kısmında bile iyileşse ayın tamamını kazâ etmesi gerekir.

---

1 **Minhuvât:** Bu, Muhammed'e göre altı namaz vaktinin geçmesiyledir.

2 **Minhuvât:** Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre tam yirmi dört saatten fazla olmasıyladır. Çünkü dikkate alınan nokta, çokluğun asgari sınırıdır. Bu da vaktin vazifesini (beş vakit namaz) tamamen kapsamasıyla gerçekleşir.

وكل منهما إمّا أصلي بأن يبلغ مجنونًا، أو طارئ بعد البلوغ، فالممتدّ مطلقًا مُسقِطٌ للعبادات، وغيرُه إن كان طارئًا فليس بمسقط استحسانًا، وإن كان أصليًّا فعند أبي يوسف مسقط بناءً للإسقاط على الأصالة أو الامتداد، وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناءً للإسقاط على الامتداد فقط، وذكر الاختلافُ ٥ في أكثر الكتب على عكس ذلك.

(وهو) أي: الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، (وعند محمد بصلاة) يعني: أنّ الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة، وليس له حدٌّ معيّن، فقدّروه بالأدنى، وهو أن يستوعب الجنون وظيفة الوقت، وهو اليوم والليلة في الصلاة؛ لأنه وقت جنس الصلوات. ١٠ ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكّد الكثرة فيتحقّق الحرج؛ إلّا أنّ محمدًا اعتبر نفس الواجب -أعني جنس الصلاة- فاشترط تكرارها، وذلك بأن تصير الصلوات ستًّا،[1] وهما اعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر -أعني الوقت- مقام الحكم تيسيرًا على العباد في سقوط القضاء،[2] فلو جُنَّ بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرّر جنس الصلاة حيث لم تصر ١٥ الصلوات ستًّا، وعندهما لا يجب لتكرّر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وإن لم يزد بحسب الواجبات.

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء.

---

١ وفي هامش م: وهو بأن يمضي ستة أوقات، «منه».
٢ وفي هامش م: فعندهما بالزيادة على أربع وعشرين ساعة مستوية؛ لأنّ المعتبر أدنى الكثرة، وذا باستيعاب وظيفة الوقت «منه».

Bir görüşe göre sahih olan, bu kimse açısından kazânın vâcip olmamasıdır. Çünkü gece, oruç tutulan vakit değildir. Bu açıdan geceleyin cinnet hali ile iyileşip aklının yerinde olması eşittir.

Namazda olduğu gibi oruçta tekrarı (ikinci Ramazan'ın girmesini) şart koşmamışlardır. Çünkü tekrara başvurulmasının şartı, tâbi olanın asıldan fazla olmamasıdır. Çünkü cinnet geçiren açısından oruç yükümlülüğü ancak on bir ayın geçmesiyle söz konusu olur ki, bu durumda tâbi olan, asıl olanın kat kat fazlası olur. Bu açıdan bakıldığında farzı pekiştirmek için abdest uzuvlarının ikiden fazla yıkanması bizi bağlamaz. Çünkü fazla olması bir yana sayıca çok olsa da sünnet, sayıca az olsa da farza denk değildir. *Telvîh*'teki izah bu şekildedir.[1]

*Derim ki*, bu izah tartışmaya açıktır. Çünkü sünnet, farza denk değilse nâfile evleviyetle denk değildir. Dolayısıyla on bir ayın orucunun dikkate alınmaması gerekir. Bu yüzden uygun olan bunun şöyle izah edilmesidir: Çünkü Ramazan orucu, her ne kadar yılın bir kısmında tutulsa da ayın değil, yılın yükümlülüğüdür. Bu açıdan bir gün ve gecede kılınan beş vakit namaza benzer. Bu yüzden bir Ramazan diğer Ramazan'a kadar ikisi arasında işlenen günahlara keffaret olur. Dolayısıyla Ramazan ayı geçince diğer Ramazan ayının yükümlülüğü girmiş olur ki, ibadetin cinsi, vaktinin tekerrürüyle tekrarlanan gibi olur ve çokluk da bu şekilde pekişmiş olur. Dolayısıyla vâcibin gerçekten tekrarına ihtiyaç kalmaz. Bu izah, yukarıda geçtiği üzere Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un namaz hakkında söyledikleri gibidir.

Zekât söz konusu olduğunda uzama, Muhammed'e göre yıl ile yani cinnet halinin yılın tamamını kapsaması iledir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayet de bu doğrultuda olup bu görüş daha sahihtir. Çünkü zekâtın tekrar sınırına dâhil olması, ikinci senenin girmesiyledir. Hişâm'ın[2] Ebû Yûsuf'tan rivayeti ise şöyledir: Vâcibin düşmesi konusunda bir kolaylık ve hafifletme olması için yılın çoğunun geçmesi, tamamının geçmesi olarak kabul edilir. Yarısının geçmesi ise azının geçmesi gibi değerlendirilir.

---

1 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 332-333.

2 **Hişâm:** Hişâm b. Ubeydillah (Abdillah) er-Râzî (ö. 221/836). Ebû Yûsuf ve Muhammed'in öğrencilerinden olup Muhammed, Rey'de onun evinde vefat etmiştir. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 223; Erdoğan, Mehmet, "Hişâm b. Ubeydullâh", *DİA*, 18/155.

**وقيل**: الصحيح أنه لا يجب؛ إذ الليل ليس بمحلّ للصوم، فالجنون والإفاقة فيه سواء.

ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة؛ لأنّ من شرط المصير إلى التأكيد أن لا يزيد على الأصل، ووظيفة الصوم لا تدخل إلّا بمضيّ أحد عشر شهرًا، فيصير التبع أضعاف الأصل، ولم يلزمنا زيادة المرّتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيدًا للفرض؛ لأنّ السنة وإن كثرت لا تماثل الفريضة وإن قلّت فضلًا عن أن تزيد عليها، كذا في **التلويح**.[١]

**أقول**: فيه بحث؛ لأنّ السُنَّة إذا لم تماثل الفريضة فالنفل أولى أن لا يماثلها، فينبغي أن لا يعتبر بصوم أحد عشر شهرًا، فالأولى أن يقال: لأنّ صوم رمضان وظيفة السَنَة، لا الشهر وإن كان أداؤه في بعض أوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة، ولهذا كان رمضان إلى رمضان كفارة لِمَا بينهما، فلمّا مضى الشهر دخل وقت وظيفة أخرى، فكان الجنس كالمتكرّر بتكرّر وقته ويتأكّد الكثرة به، فلا حاجة إلى تكرار حقيقة الواجب، فكان هذا مثل ما قالا في الصلاة على ما مرّ.

(و) الامتداد في (الزكاة بالحول) أي: باستغراق الحول عند محمد رحمه الله تعالى، وهو رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم الله تعالى، وهو الأصحّ؛ لأنّ الزكاة تدخل في حدّ التكرار بدخول السنة الثانية. وروى هشام[٢] عن أبي يوسف أنّ أكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرًا وتخفيفًا في سقوط الواجب، ونصفه ملحقٌ بالأقلّ.

---

١ التلويح للتفتازاني، ٢/٣٣٢-٣٣٣.

٢ هشام: هو هشام بن عبيد الله (عبد الله) الرازي (ت. ٢٢١هـ/٨٣٦م)، تفقه على أبي يوسف ومحمد، ومات محمد في منزله بالري ودفن في مقبرته، وله «النوادر». انظر: الفوائد البهية للكنوي، ٢٢٣.

Mecnun, mallar konusundaki fiillerinden dolayı tazminle sorumlu tutulur. Mesela birisinin malını itlaf etmesi halinde tazminle yükümlü tutulur. Çünkü itlaf konusundaki fiili hissen gerçekleşmiştir ve diğer yandan da insanların malları şer'an dokunulmazdır. Özür ise malın dokunulmazlığına aykırı bir durum değildir. Kaldı ki, burada asıl amaç mal olup malın ödenmesinin niyabete ihtimali vardır. Sözlerinden dolayı tazminle sorumlu tutulmaz. Çünkü mecnunun sözleri şer'an muteber sayılmaz. Zira mecnun, sözlerin anlamını akledemez. Bu yüzden mecnunun ikrarları ve velisi onay verse de yaptığı akitler sahih olmaz.

### 3.1.2. Sığar (Küçüklük)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri küçüklüktür. Aslî bir hal olmasına rağmen küçüklük, ehliyet arızalarından biri kabul edilmiştir. Çünkü küçüklük, doğumla bülûğ arasındaki hal olmakla birlikte ehliyete aykırı bir durumdur. Fakat insanın mahiyetinden ayrılmaz bir hal değildir. Daha önce geçtiği üzere *ehliyete ârız olan haller* ile kastedilen de budur. Diğer yandan insan, mükellefiyetin yüklerini taşıması ve Allah Teâlâ'yı bilmesi için yaratılmıştır. Bu yüzden insanın akıl, kudret ve kuvveleri bakımından tam olarak yaratılmış olması asıldır. Küçüklük ise bunlara aykırı bir haldir. Dolayısıyla ehliyet arızalarından biri olur.

Akletmeden önceki küçüklük, mahza acziyet halidir. Bununla birlikte *Telvîh*'te belirtildiği gibi[1] şu açılardan mecnun gibi değildir:

*Birincisi*, mecnunda müslüman olma velisine, çocukta ise bizzat kendisine teklif edilir.

*İkincisi*, çocukta müslüman olmanın teklif edilmesi, çocuk akledinceye kadar ertelenir, mecnunda ise ertelenmez.

*Üçüncüsü*, bulüğdan sonra meydana gelip süreklilik arzetmeyen cinnet halinde ibadetlerin kazâsı gerekir. Akletmeyen çocukta ise durum bunun aksinedir.

*Dördüncüsü*, uzamayan aslî cinnet halinde ibadetlerin kazâ edilip edilmeyeceği konusunda Ebû Yûsuf ve Muhammed'den birbirinin tersi iki rivayet söz konusudur, çocuk hakkında ise ihtilaf yoktur.

1 *Telvîh*'te belirtilen, musannifin ifadesinin zâhirinden anlaşılanın aksine küçüğün mecnun gibi olduğudur. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 334. Usul eserlerinin genelinde de küçüğün mecnun gibi olduğudur.

(ويؤاخذ) المجنونُ (بضمان الأفعال في الأموال) كما إذا أتلف مال الإنسان[1] لتحقّق الفعل حسًّا وعصمةِ المحلّ شرعًا، والعذر لا ينافيها مع أنّ المقصود هو المال، وأداؤه يحتمل النيابة، و(لا) يؤاخذ بضمان (الأقوال)، فإنها لا يعتدّ بها شرعًا لانتفاء تعقّل المعاني، فلا تصحّ أقاريره وعقوده وإن أجازها الولي.

٥ **[الثانية: الصغر]**

(ومنها: الصغر) وإنما جُعل من العوارض مع أنه حالة أصلية، فإنه ما بين الولادة والبلوغ؛ لأنه منافٍ للأهلية، وليس لازمًا لماهية الإنسان، وهو المعنيّ بالعارض على الأهلية كما مرّ؛ ولأنه خلق لحمل أعباء التكاليف ولمعرفته تعالى، فالأصل أن يخلق وافرَ العقل تامَّ القدرة كاملَ القُوَى، والصغر حالة منافية لهذه الأمور، فيكون ١٠ من العوارض.

(وهو) أي: الصغر (قبل التعقّل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في **التلويح**[2] لوجوه:

**الأوّل**: أنّ العرض في الجنون على وليّه، وفي الصبي على نفسه.

**والثاني**: أنه يؤخّر في الصبي إلى أن يعقل، ولا يؤخّر في الجنون.

١٥ **الثالث**: أنّ في الجنون العارض الغير الممتدّ يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل.

**الرابع**: أنّ في الجنون الأصلي الغير الممتدّ روايتين متعاكستين عن الإمامين أنه يقضي العبادات أو لا، ولا خلاف في الصبي.

---

١ وفي التلويح: مال إنسان، انظر: ٣٣٤/٢.

٢ لم أجد في التلويح عبارة تدل على هذا؛ إلّا أنه ذكر في التلويح: «الصبي في أوّل أحواله عديم العقل فألحق به المجنون». انظر: التلويح، ٣٣٤/٢. وهذا مذكور في عامة الكتب.

Çocuk, küçüklük özrüne rağmen akletmeye başladıktan sonra bir tür edâ ehliyetine sahip olur. Dolayısıyla bâliğ olan kimseden düşme ihtimali olmayan şeyler, ehliyetin bu kadarına bağlı olarak çocuktan da düşmez. Mesela iman etmenin vâcip olması böyledir. Çünkü daha önce geçtiği üzere iman etmenin vâcip oluşunun, bâliğ kimseden hiçbir şekilde düşme ihtimali yoktur. Bu yüzden çocuk, iman etttiğinde bu farz olan iman olur ve büluğa erdikten sonra yeniden iman etmesine gerek yoktur. Aynı şekilde bu imanından dolayı sevap kazanır. Buna karşılık bâliğ kimseden düşme ihtimali olan yükümlülükler, küçüklük özrüne bağlı olarak çocuktan da düşer. Mesela imanın ikrar edilmesinin vâcip olması böyledir. Zira imanın ikrar edilmesinin vâcip oluşu, mesela ikrah sebebiyle bâliğ kimseden düşme ihtimali olduğu için çocuktan da düşer. Daha önce geçtiği üzere ibadetler, ukûbât ve cezalar, keffaretler, sırf ve çoğunluğu itibariyle zarar olan tasarruflar, teberrular, muamelâta ilişkin borçlanmalar ve haklarda da durum aynıdır. Dolayısıyla çocuk, dinden dönmesi sebebiyle öldürülmez. Zira çocuk açısından iman ikrarı vâcip olmadığı için dinden dönmesi de muteber sayılmaz.

Öldürmenin gereği olan şeyler de böyledir. Zira bu tür şeyler çocuk açısından da düşer. Çünkü bu tür cezaların af ve başka birçok mazeretten dolayı bâliğ kimseden düşme ihtimali vardır. Çocuk, bu sebepten dolayı mirastan mahrum olmaz. Yani çocuk, mûrisini öldürmesi sebebiyle mirastan mahrum olmaz. Çünkü mirastan mahrumiyet öldürmenin gereği olup çocukluk özrü sebebiyle bu da çocuk açısından düşer. Diğer yandan mirastan mahrumiyet bâliğ kimseler açısından ceza olarak sabit olan bir hükümdür. Çocuğun fiili ise ceza için sebep olmaya uygun değildir. Çünkü çocuğun fiilinde suç anlamı eksiktir.

Çocuğun, kölelik ve küfür sebebiyle mirastan mahrum olması ise çocuğun sorumlu olması sebebiyle değil, aksine bu iki durumun mirasa aykırı olması sebebiyledir. Şöyle ki, kâfirin müslüman üzerinde bir velâyeti yoktur. Velâyet ise mirasçılığın sebebidir. Nitekim Allah Teâlâ'nın Zekeriyyâ *aleyhisselâm*dan aktardığı şu sözünde buna işaret edilmiştir. "*Bu yüzden bana katından bir velî (çocuk) ihsan et ki, bana vâris olsun!*" (Meryem, 19/5-6). Köle ise mülkiyete ehil değildir.

Çocuk, kendi maslahatına olan şeyleri yerine getirmekten aciz olduğu için çocuğa velî olunur. Yani başkası çocuğa velî olur. Fakat çocuk başkasına velî olamaz. Çünkü küçüklükten kaynaklanan acziyet, velâyete aykırıdır.

(وبعده يصيب[1] ضربًا من أهلية الأداء مع عذر الصبا، فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوطَ عن البالغ) بناءً على ذلك القدر من الأهلية (كنفس وجوب الإيمان)، فإنها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مرّ، (فإذا أدّاه) أي: الإيمان كان فرضًا و(استغنى عن الإعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه أيضًا؛[2] (بل) يسقط عنه (ما يحتمل السقوطَ) عن البالغ بناءً على عذر الصبا (كوجوب أداء الإيمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالإكراه مثلًا، وكذا العبادات والعقوبات والأجزئة والكفارات والمضارّ المحضة والغالبة والتبرّعات وإلزام المعاملات أو حقوقها كما سبق، (فلا يُقتل) الصبي (بالردّة)، فإنه لـمّا لم يجب عليه الأداء لم يُعتبر بردّته.

(وكموجَب القتل) حيث يسقط أيضًا عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وبأعذار كثيرة (فلا يُحْرَمُ الميراثَ[3] به) أي: لا يكون الصبي محرومًا عن الميراث بقتله مورثَه؛ لأنه موجَب القتل، وقد سقط ذلك بعذر الصبا؛ ولأنّ الحرمان يثبت بطريق العقوبة، وفعل الصبي لا يصلح سببًا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله.

(وحرمانه) عن الإرث (بالرقّ والكفر) ليس لعهدة عليه؛ بل (لمنافاتهما الإرثَ). أمّا الكافر: فلأنه لا ولاية له، وهي السبب للإرث على ما يشير إليه قوله تعالى حكايةً عن زكريا عليه السلام ﴿وَلِيًّا يَرِثُنِي﴾ [مريم، ١٩/٥-٦]، وأمّا الرقيق: فلأنه ليس أهلًا للملك.

(ويُولَى عليه) أي: يلي عليه غيرُه لعجزه عن الإقامة بمصالحه (ولا يَلِي) على غيره؛ لأنّ العجز ينافي الولاية.

---

١ ر: يصير.
٢ ف – ويثاب أيضًا عليه.
٣ كذا ضبط المصنف في م.

Karısı müslüman olduğunda müslüman olması, çocuğun kendisine teklif edilir, akıl hastalığında olduğu gibi velîye teklif edilmez. Çünkü iman ikrarı kendisine vâcip olmasa da mecnundan farklı olarak çocuğun aklı başında olduğu için iman ikrarı sahihtir.

### 3.1.3. Ateh (Akıl Zayıflığı/Bunama)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri atehtir. *Ateh*, (ilaç ve benzeri) alınan bir şeyden dolayı olmaksızın sözleri karışacak şekilde kişinin an be an aklî dengesinin bozulmasıdır ki, söylediği söz, bazen aklı başında olanların sözüne, bazen de delilerin sözüne benzer. Bu açıklamayla baygınlık, akıl hastalığı ve sarhoşluk gibi ehliyet arızaları tanım dışında kalır.

Bülûğdan sonraki ateh, aklın mevcut olduğu çocukluk gibidir. Çocuk hakkında belirtilen hükümlerin genel olarak matuh hakkında geçerli olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bazı hükümler konusunda ihtilaf mevcuttur. Şöyle ki, akıl zayıflığı bulunan kimselerden ibadetlerle ilgili hitabın kalkıp kalkmadığı konusunda İmam Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin ihtilafı mevcuttur. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*'de ibadetlerin ihtiyaten akıl zayıflığı bulunan kimselere de vâcip olduğunu söylemiştir. Ebü'l-Yüsr Pezdevî ise akıl zayıflığının bir tür delilik olduğunu ifade ederek Debûsî'nin bu görüşünü reddetmiştir. Çünkü akıl zayıflığı olan kişiler işlerin sonuçlarına vakıf olamaz.

Yine zevcesi müslüman olduğunda İslam'ın kendisine teklif edilmesi konusunda da Hamîdüddîn Darîr'in[1] ihtilafı mevcuttur. Çünkü ona göre akıl zayıflığı olan kimse, İslam'ın velîsine teklif edilmesi konusunda akıl hastası gibidir. Çünkü akıl zayıflığının tıpkı akıl hastalığı gibi bir sınırı yoktur.

Doğru olan görüş ise cumhurun görüşüdür. Çünkü tıpkı aklı başında olan çocukta olduğu gibi kendisine vâcip olmasa bile akıl zayıflığı olan kişinin iman ikrarı sahihtir.

*Denirse ki*, Muhammed *el-Câmiu's-Sağîr*'de akıl zayıflığı olan kimseler söz konusu olduğunda İslam'ın babasına teklif edileceğini açıkça belirtmiştir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir. Muhammed burada matuh ile mecazen mecnunu kastetmiştir.

---

1 **Hamîdüddîn Darîr:** Alî b. Muhammed b. Alî Hamîdüddîn ed-Darîr er-Râmişî el-Buhârî (ö. 666/1267). Maverâünnehir bölgesinde zamanının önde gelen Hanefî fakihidir. *Hâşiyetü'l-Hidâye*, *Hâşiye alâ Usûli'l-Pezdevî*, *Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye*, *Şerhü'n-Nâfi'*, *Şerhü'l-Câmi'i'l-Kebîr* başta olmak üzere şerh ve haşiye türünden pek çok eser yazmıştır. Cenaze namazını Hâfizüddîn en-Nesefî kıldırmış ve kabrine koymuştur. Bk. İbn Kutluboğa, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, s. 215; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 125.

(وعليه يُعرَض الإسلام إذا أسلمت زوجتُه) لا على الولي كما في المجنون لصحّة أدائه وإن لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون.

## [الثالثة: العته]

(ومنها: العته) وهو اختلال العقل آنًا فآنًا لا لمتناوَلٍ[1] بحيث يختلط كلامه، فيشبه مرّة بكلام العقلاء ومرّة بكلام المجانين، فخرج الإغماء والجنون والسكر. ٥

(وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الأحكام بلا خلاف إلّا في بعض منها، فإنّ في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافًا للإمام أبي زيد، فإنه قال في **التقويم**: «يجب عليه العبادات احتياطًا»، **وردّه** أبو اليسر بأنه نوع جنون؛ إذ لا وقوف له على العواقب.

١٠ وفي عرض الإسلام على نفسه خلافًا لمولانا حَمِيدِ الدين الضَّرِير،[2] فإنه عنده كالمجنون في عرض الإسلام على وليّه؛ إذ لا حدّ له مثله.

والحقّ للجمهور لصحّة أدائه وإن لم يجب كالصبي العاقل.

**فإن قيل**: قد صرّح في **الجامع** بأنّ المعتوه يُعرض الإسلام على أبيه؛

**أجيب**: بأنه أراد به المجنون مجازًا.

---

١ ر: لا بمتناول.

٢ حيمد الدين الضرير: هو علي بن محمد بن على حميد الدين الضرير الرامشي البخاري (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٧م)، انتهت إليه رياسة الحنفية بما وراء النهر في زمانه، وله تصانيف كثيرة منها «حاشية الهداية» و«حاشية على أصول البزدوي» و«شرح المنظومة النسفية» و«شرح النافع» و«شرح الجامع الكبير» وغيرها، وحين توفي صلّى عليه الإمام حافظ الدين النسفي ووضعه في قبره. انظر: الجواهر المضية لابن قطلوبغا، ٢١٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ١٢٥.

### 3.1.4. Nisyân (Unutma)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri unutmadır. *Unutma*, akılda hâsıl olup da genel olarak hatıra getirilmesi mümkün olan suretin o anda hatıra getirilememesidir. Bu, şu iki durumdan daha genel bir durumdur: **a)** Genel olarak hatıra getirilmesi mümkün olan şey, kişinin istediği vakit hatırına getirmesi mümkün olacak şekilde unutulursa bu, *zühûl* (*dalgınlık*) diye isimlendirilir. **b)** Genel olarak hatıra getirilmesi mümkün olan şey, ancak yeni bir çabanın araya girmesinden sonra hatıra gelebilecek şekilde olursa, işte filozofların kullanımındaki *nisyan* budur.

Doğru olan bir şey unutulduğunda ufak bir dikkat çekmeyle doğrunun farkına varılacak şekilde olursa bu doğrunun aksinin ızhar edilmesi *sehiv*, ufak bir dikkat çekmeyle farkına varılamayacak şekilde olursa *hata*dır. Bu yüzden *Telvîh*'teki "Bu zühûl ve sehiv olarak isimlendirilir." şeklindeki ifade[1] uygun değildir.

Unutma, vücûba aykırı bir durum değildir. Çünkü unutma halinde aklının tamlığıyla birlikte kulun kudreti mevcuttur. Kul hakları söz konusu olduğunda da unutma mazeret teşkil etmez. Çünkü kul hakları, deneme amaçlı değil, insanların ihtiyacından dolayı dokunulmazdır. Dokunulmaz olan bu haklar, unutma sebebiyle ortadan kalkmaz. Buna göre bir kimsenin unutarak başkasının malını telef etmesi durumunda telef ettiği malı tazmin etmesi gerekir.

Aynı şekilde unutma, kulun taksirinin bulunması yani unutmanın kulun kusuruyla meydana gelmesi halinde Allah haklarında da mazeret teşkil etmez. Mesela namazda bir şey yemek böyledir. Şöyle ki, namaz kılan kişi, hatırlatacak bir şey bulunduğu halde -bu namaz halidir- hatırlamamıştır. Dolayısıyla bu unutma, mazeret teşkil etmez. Aksi takdirde yani eğer unutma, kulun kusuru olmaksızın gerçekleşmişse mutlak özür sayılır. Yani ister kendisini unutmaya sürükleyen ve hatırlamasını engelleyen bir saik bulunsun isterse böyle bir saik bulunmasın fark etmez. **a)** Mesela oruçluyken unutarak yemek böyledir. Çünkü insan tabiatında yemeye karşı bir arzu vardır. **b)** Yine hayvan keserken unutarak besmele çekmeyi terk etmek de böyledir. Şöyle ki, kişiyi hayvan keserken besmele çekmeyi terk etmeye sürükleyen herhangi bir saik yoktur. Fakat aynı zamanda burada besmele çekmeyi hatırına getirip onu söylemesini sağlayacak bir hatırlatıcı da bulunmamaktadır. Namaz kılan kişinin birinci oturuşta unutarak selam vermesi, mazeret sayılır, dolayısıyla namazını bozmaz. Çünkü unutan kişinin bunda bir kusuru yoktur. Oturuşlarda selam verme çok olduğu için bu durumda unutma yaygın olup kişiyi birinci oturuşta selam vermeye sevkeden şey budur.

1 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 335.

## [الرابعة: النسيان]

(ومنها: النسيان) وهو عدم ملاحظةٍ للصورة[1] الحاصلة عند العقل عمّا من شأنه الملاحظة في الجملة أعمّ من أن يكون بحيث يتمكّن من ملاحظتها أيَّ وقتٍ شاء، ويسمىّ هذا «ذهولًا»، أو يكون بحيث لا يتمكّن من ملاحظتها إلّا بعد ٥ تجشّم كسب جديد، وهذا هو «النسيان» في عرف الحكماء.

فإذا اعتبر النسيان في طرف الحقّ فإظهار خلافه مع التنبّه له بأدنى تنبيه «سهوٌ» وبدونه «خطأٌ»، فما في **التلويح** «ويسمّى هذا ذهولًا وسهوًا»[2] ليس كما ينبغي.

(وهو) أي: النسيان (ليس منافيًا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذرًا في حقوق العباد)؛ لأنها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء، وبالنسيان لا يفوت ١٠ هذا الاحترام، فلو أتلف مالَ إنسانٍ ناسيًا يجب عليه الضمان.

(وكذا) لا يكون عذرًا (في حقّه تعالى إن قصّر العبدُ) أي: وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث لم يتذكّر مع وجود المذكِّر وهو هيئة الصلاة، فلا يكون عذرًا؛ (وإلّا) أي: وإن لم يقع فيه بتقصيره (فعذرٌ مطلقًا) أي: سواء كان معه ما يكون داعيًا إلى النسيان ومنافيًا للتذكّر كالأكل في الصوم ١٥ لِمَا في الطبيعة من الشوق إلى الأكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح، فإنه لا داعي إلى تركها، لكن ليس هناك ما يذكِّر إخطارَها بالبال أو إجراءَها على اللسان، فسلام الناسي في القعدة يكون عذرًا حتى لا تبطل صلاته؛ إذ لا تقصير من جهته، فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلّي في القعدة، فهي داعية إلى السلام.

---

١ ف: الصورة.
٢ التلويح للتفتازاني، ٢/٣٣٥.

### 3.1.5. Nevm (Uyuma/Uyku)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri uykudur. *Uyku*, ihtiyarın dışında gerçekleşen, varlığına rağmen aklın ve sağlam dış duyu organlarının çalışmasına engel olan tabiî bir durgunluk halidir. Bu kayıtlarla baygınlık, sarhoşluk ve delilik tanım dışında kalır. Tabiplere göre ise uyku, beyne münhasır olan mutedil rutubetin, nefsâni ruhun organlara ulaşmasına engel olması sebebiyle canlının hareketsiz kalmasıdır.

Uyuma, dış algılamalardan -zira iç algılamalar uyku halinde durmaz- ve iradî hareketlerden -zira nefes alma ve benzeri tabiî hareketler uyku halinde sadır olmaya devam eder- acziyet hali olduğu için edâ konusundaki hitabın uyanana kadar ertelenmesini gerektirir. Çünkü uyku halinde hitabın anlaşılması ve fiilin yapılması imkânsızdır. Vücûbun kendisinin ertelenmesini ve düşürülmesini ise gerektirmez. Çünkü uyku, kişinin zimmetine ve müslümanlığına bir halel getirmez. Diğer yandan uyanmak suretiyle kişinin hakikaten edâya, uyanamaması halinde ise kazâ etmek suretiyle edânın halefini yerine getirmeye imkânı vardır. Edâdan aciz olmanın vücûbu düşürmesi, vâciplerin çoğalması ve zamanın uzaması sebebiyle ancak sıkıntının gerçekleştiği durumlarda söz konusu olur. Uyku ise genellikle böyle değildir. Uyku halinde vücûbun devam ettiğine Hz. Peygamber'in "*Kim uyuyarak bir namazı geçirir veya unutursa hatırladığında o namazı kılsın!*" sözü delil gösterilmiştir. Zira uyku halinde namaz vâcip olmayacak olsaydı, Hz. Peygamber kazâ edilmesini emretmezdi.

Uyuma, ihtiyarı ve iradeyi iptal eder. Dolayısıyla ihtiyarın dikkate alındığı konularda kişinin uyku halinde söylediği sözleri geçersizdir. Bu tür sözler, kuşların ötüşleri konumundadır. Bu yüzden muhakkik âlimlere göre uyuyan kimsenin sözleri ne haberdir ne de inşâdır. Aynı şekilde bu tür sözler yalan veya doğru olmakla da nitelenmez.

Bu yüzden uyku halinde kişinin satması, satın alması, hanımını boşaması, kölesini azat etmesi, dinden dönmesi ve müslüman olması geçerli değildir. Çünkü bu durumda irade ve ihtiyar mevcut değildir. Aynı şekilde uyuyan kişinin namazdaki sözlerine, kırâatine, gülmesine bir hüküm bağlanmaz. Yani namazda uyuyarak konuştuğunda namazı bozulmaz, kırâatte bulunduğunda kırâati sahih olmaz, güldüğünde de abdesti ve namazı bozulmaz.

## [الخامسة: النوم]

(ومنها: النوم) وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقلَ مع وجوده والحواسَّ الظاهرة السليمة عن العمل، فخرج الإغماء والسكر والجنون. وعند الأطبّاء سكون الحيوان بسبب منع رطوبةٍ معتدلةٍ منحصرةٍ في الدماغ الروحَ[1] النفسانيَّ من الجريان ٥ في الأعضاء.

(وهو) أي: النوم لـمّا كان عجزًا عن الإحساسات الظاهرة؛ إذ الباطنة لا تسكن فيه، وعن الحركات الإرادية؛ إذ الطبيعية كالتنفّس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخيرَ الخطاب) بالأداء إلى وقت الانتباه لامتناع الفهم وإيجادِ الفعل حالةَ النوم، و(لا) يوجب تأخيرَ نفس (الوجوبِ) وإسقاطَها لعدم إخلال النوم بالذمّة والإسلام ١٠ ولإمكان الأداء حقيقةً بالانتباه أو خلفًا بالقضاء، والعجزُ عن الأداء إنما يُسقِط الوجوبَ حيث يتحقّق الحرج بتكثّر الواجبات وامتداد الزمان، والنوم ليس كذلك[2] عادةً.[3] واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا}، فإنه لو لم تكن الصلاة واجبة لَمَا أمر بقضائها.

(ويُبطِل) النومُ (الاختيارَ) والإرادةَ (فلا تصحّ عباراتُه) فيما يعتبر فيه الاختيار ١٥ حتى إنّ كلامه بمنزلة أَلْحَانِ الطيور، ولهذا ذهب المحقّقون إلى أنه ليس بخبر ولا إنشاء، ولا يتّصف بصدق وكذب،[4] (فلم يُعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردّته وإسلامه) لانتفاء الإرادة والاختيار.

(ولم يتعلّق حكمٌ بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة) أي: إذا تكلّم في الصلاة نائمًا لا تفسد، وإذا قرأ لا يصحّ القراءة، وإذا قَهْقَهَ لا يبطل الوضوء ولا الصلاة.

---

١ وفي هامش م: مفعول «المنع»، «منه».
٢ ر: ليس بمسقط كذلك.
٣ د – عادة.
٤ وفي التلويح: ولا كذب، انظر: ٢/٣٣٦.

Söz cinsinden olması yönüyle gülmede söz anlamı bulunduğu için gülme meselesinin, uyku halinin uyuyanın sözlerini geçersiz kılması meselesine göre değerlendirilmesi uygundur.

*Nevâdir*'de uyuyan kişinin kırâatinin farz kırâat yerine geçeceği belirtilmiştir.

*Nevâzil*'de belirtildiğine göre ise uyuyan kişinin konuşması, namazını bozar. Zira şer', uyuyan kişiyi namaz konusunda uyanık olan gibi değerlendirmiştir.

*Muğnî*'de ise müteahhirinin genelinin, uyuyanın namazda gülmesinin hem abdesti hem de namazı bozacağı görüşünde olduğu belirtilmiştir. Abdestin bozulması, uyku ile uyanıklık arasında ayırım yapmayan nas sebebiyledir. Namazın bozulması ise uyuyan kimsenin namaz konusunda uyanık kimse konumunda olmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda abdest bozulur, fakat namaz bozulmaz. Öyle ki namazda gülen kişi, abdest alıp kaldığı yerden namaza devam edebilir. Çünkü gülme sebebiyle namazın bozulması, gülmede söz anlamının bulunmasına bağlı olup bu da uyku halinde ihtiyarın bulunmaması sebebiyle ortadan kalkmıştır. Abdestin bozulması ise bundan farklıdır. Çünkü abdestin bozulması ihtiyarın bulunmasına ihtiyaç duymaz. Bir görüşe göre durum bunun tersidir.

### 3.1.6. İğmâ (Bayılma/Baygınlık)

Bayılma, kuvveleri izale eden tabiî olmayan bir durgunluk halidir. Baygınlık halinde akıl, hakikaten var olmasına rağmen baygınlık sebebiyle akıl sahipleri onu kullanmaktan acizdir.

Bayılma, kişinin baygınlık halinde söylediği sözlerin geçersizliği konusunda uyku gibidir. Çünkü aklın kullanımından aciz olmak, aklın yokluğunu gerektirmez. Dolayısıyla akıl var olduğu için ehliyet de mevcuttur. Bu yüzden Hz. Peygamber tıpkı diğer hastalıklardan masum olmadığı gibi bundan da masum değildir. Buna karşılık cinnetten masumdur. Sözlerin geçersizliği konusunda uyku gibi olsa da bayılma, ihtiyar ve kudretin yokluğu açısından uyku halinin üstünde ve ondan daha ağır bir durumdur. Çünkü uyuma, tabiî ve aslî bir durgunluk hali olup kudretin kullanımından acizliği gerektirse de kudretin aslını ortadan kaldırmaz. Uyku halinin uyandırmakla giderilmesi mümkündür. Bayılmada ise durum farklıdır. Zira bayılma, cinnet halinin aklı ortadan kaldırması gibi aklı ortadan kaldırmasa da kuvveleri ortadan kaldıran bir durumdur.

ولمّا كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صحّ تفريع مسألة القهقهة على إبطال النوم عباراتِ النائم.

وذكر في **النوادر**: أنّ قراءة[1] النائم تنوب عن الفرض.

وفي **النوازل**: أنّ تكلّم النائم يفسد صلاتَه، وذلك لأنّ الشرع جعل النائمَ ٥ كالمستيقظ في حقّ الصلاة.

وذكر في **المغني**: أنّ عامّة المتأخرين على أنّ قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوءَ والصلاةَ جميعًا. أمّا الوضوء: فبالنصّ الغير الفارق بين النوم واليقظة. وأمّا الصلاة: فلأنّ النائم فيها بمنزلة المستيقظ. وعند أبي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضّأ ويبنيَ على صلاته؛ لأنّ فساد الصلاة بالقهقهة مبني ١٠ على أنّ فيها معنى الكلام، وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث، فإنه لا يفتقر إلى الاختيار، **وقيل**: بالعكس.

## [السادسة: الإغماء]

(ومنها: الإغماء) وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى، ويعجز به ذو النُّهَى[2] عن استعماله مع قيامه حقيقةً.

١٥ (وهو) وإن كان كالنوم في إبطال عباراته؛ لأنّ العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه، فتبقى الأهلية ببقائه، ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم عنه كما لم يُعصم عن الأمراض، مع أنه معصوم عن الجنون، لكنّه (فوق النوم) وأشدّ منه في فوت الاختيار والقدرة؛ لأنّ النوم فترة طبيعية أصلية ولا يزيل أصل القدرة وإن أوجب العجز عن استعمالها،[3] ويمكن إزالته بالتنبيه بخلاف ٢٠ الإغماء، فإنه مزيل للقوى وإن لم يُزِلْ أصلَ العقل كإزالة الجنون.

---

١ م: قرارة.
٢ وفي هامش م: العقل، «منه».
٣ ر: استعماله.

Uyuma gibi olması sebebiyle bayılma, baygınlık halinde söylenen sözleri geçersiz kılar ve her durumda hades sayılır. Yani uyumanın üstünde bir durum olduğu için kıyam, oturma, rükû, secde ve yaslanma hallerinin tamamında bayılma, hades hali sayılır ve abdesti bozar. Uyuma ise bazı durumlarda hades hali sayılmaz. Çünkü özü itibariyle uyuma eklemlerin gevşemesini gerektirmez.

Diğer yandan özellikle namaz kılarken insanın başına nadir olarak gelen bir durum olması sebebiyle bayılma, kişinin namaza kaldığı yerden devam etmesine engel olur. Yani namazda bayılma sebebiyle abdest bozulduğunda baygınlık süresi az olsun çok olsun kişinin (tekrar abdest alıp) namaza kaldığı yerden devam etmesi câiz değildir. Kişinin kasıtsız olarak yaslanarak uyuması sebebiyle abdestinin bozulması ise bundan farklıdır. Zira bu kişinin abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmesi câizdir. Çünkü namaza kalındığı yerden devam edilmesinin câiz olduğunu belirten nas, çokça meydana gelen hades hali hakkında gelmiştir.

Kıyasa göre uyku halinde olduğu gibi bayılma da herhangi bir vâcibi düşürmez. Fakat sıkıntı bulunan şeyleri istihsana göre düşürür. Namaz söz konusu olduğunda bayılma, cinnet hali gibidir. Dolayısıyla bir gün ve geceden fazla olacak şekilde zamanın uzaması sebebiyle bir sıkıntı doğduğunda tıpkı cinnet hali gibi bayılma da baygınlık zamanında geçen namazları düşürür. Oruç ve zekât söz konusu olduğunda ise bayılma oruç ve zekâtı düşürmez. Çünkü bayılmanın bir ay ya da yıl sürmesi nadir bir durumdur.

### 3.1.7. Rıkk (Kölelik)

*Rıkk*, sözlükte zayıflık anlamına gelir. Terim olarak ise devam ettiği sürece hür kişilerin tasarrufundan hükmî bir acziyet halidir. Şu anlamda ki, Şâri' köleyi, hür kimselerin sahip olduğu şahitlik, kazâ, velâyet, imamet gibi birçok şeye ehil saymamıştır. Aslı itibariyle kölelik, küfrün cezası olarak konulmuştur. Kölelik, başlangıcı itibariyle Allah hakkıdır. Çünkü kâfirler, Allah'a kulluktan kaçınıp tevhid delillerine nazar etmeme konusunda kendilerini hayvanların derekesine düşürdükleri için Allah, onları hayvanlar gibi hor ve hakir olarak kullarının kulları haline getirmiştir. Sonra kölelik, devamı açısından kul hakkı olmuştur. Şu anlamda ki, Şâri', başlangıçtaki ceza anlamını ve ukubet yönünü dikkate almaksızın köleyi, müslüman olup müttakilerden olsa da artık köle olarak kalacak şekilde bir mülk haline getirmiştir.

(فيُبطِل العباراتِ) لكونه كالنوم (ويكون حدثًا في الأحوال) كلِّها أي: القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم، وهو[1] ليس بحدث في بعض الأحوال؛ لأنه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل.

(ولندرته) أي: قلّة وقوع الإغماء لا سيّما (في الصلاة يمنع البناءَ) يعني: إذا انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلًا كان أو كثيرًا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعًا من غير تعمّد، فإنه يجوز له أن يبني على صلاته؛ لأنّ النصّ بجواز البناء إنما ورد في الحدث[2] الغالب الوقوع.

(والقياس أن لا يُسقِط واجبًا) أي: شيئًا من الواجب كما في النوم، (لكنّه يسقط ما فيه حرج استحسانًا، وهو في الصلاة كالجنون) فإن حصل به الحرج بأن يمتدّ حتى يزيد على يوم وليلة يُسقِط كالجنون، (لا الصومِ والزكاةِ) فإنه لا يُسقِطهما؛ لأنه يندر حدوثه شهرًا أو سنةً.

### [السابعة: الرق]

(ومنها: الرقّ، وهو) لغةً الضعف، وشرعًا (عجز) عن تصرّف الأحرار (حكمي) بمعنى أنّ الشارع لم يجعله أهلًا لكثير ممّا يملكه الحرّ مثل الشهادة والقضاء والولاية والإمامة ونحو ذلك (بقاءً) أي: في حالة البقاء، فإنه (شُرِع في الأصل جزاءً) للكفر، فهو حقّ الله تعالى ابتداءً، فإنّ الكفار لـمّا استنكفوا عن عبادة الله تعالى وأَلْحَقُوا أنفسَهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيدَ عبيدِه مبتذلين كالبهائم، ثم صار حقًّا للعبد بقاءً بمعنى أنّ الشارع جعل الرقيق ملكًا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهةِ العقوبة حتى إنه يبقى رقيقًا وإن أسلم وكان من المتقين.

---
[1] وفي هامش م: أي: النوم، «منه».
[2] ر: الحديث.

Kölelik, sabit olma ve ortadan kalkma açısından bölünmez. Yani bir kimsenin bir kısmının köle olup bir kısmının hür kalacak şekilde olması söz konusu olmaz. Çünkü kölelik inkârın sonucu ve kahrın neticesidir. İnkâr ve kahır ise bölünmeyi kabul etmez. Diğer yandan bir kısmının köle olduğunu ikrar eden nesebi meçhul birisinin hadler, mirasçılık, nikâh ve nikâha bağlı konularda tamamı köledir. Aynı şekilde şahitlik de böyledir. Öyle ki, bu durumda olan iki kişi, şehâdet konusunda, hür olduklarını iddia ettikleri kısımları itibariyle bir hür gibi kabul edilmez. Aynı şekilde bu durumda olan iki kişinin sözleri de iki kadının şehâdetinin bir erkeğe denk olması gibi bir hürrün sözü gibi kabul edilmez. Bunda garipsenecek bir durum yoktur. Çünkü bu, itibarî bir durum olup itibarî durumlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu olmaz. Dolayısıyla bu durumda "Kölenin yarısının konuşması düşünülemez." ve "Kölenin şahitliğinin reddedilmesinin nedeni, şahitlik için tamamen hür olmanın şart koşulmuş olmasıdır." şeklindeki itirazlar yöneltilemez. Çünkü böyle bir itiraz, köleliğin bölünmesine de uygun düşmez. Aksine bu itiraz, gerçekte itibarî olarak hürriyetin bütünüyle gerçekleşmesine gerekçe yapılmaktadır. Aynı şekilde şer'in köleliğin bölünmesine itibar etmediği icmâ ile sabittir. Sonuç itibariyle köleliğin bölünmeyeceğine dair iki *limmî* delil[1] iki de *innî* delil[2] bulunmaktadır.

Durum böyleyken *Telvîh*'te yer alan "Devamı açısından köleliğin bölünmeyeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü mülkiyet, bölünmeyi kabul eden bir niteliktir. Dolayısıyla şer'in şâyi hisseli bir mülk olarak kölenin bir kısmında efendi açısından hizmet hakkını, diğer kısmında da kölenin kendisi için çalışmasını sabit kılıp şehâdet, velâyet ve benzeri şeyleri köle hakkında sabit kılmaması mümkündür. Çünkü bu tür şeyler bölünmeyi kabul etmez." şeklindeki ifadenin yorumlanacak bir tarafı yoktur.[3]

Köleliğin bölünmemesi *azadın* (ıtk) bölünmemesi gibidir. Çünkü *azat* da hükmî bir kuvvet olup kişi bu sayede mâliklik ve velâyet için ehil hale gelir ki, azat olmanın bölünmesinin bir anlamı yoktur.

---

1 **Limmî delil:** İlletle ma'lûle istidlâlde bulunmadır. Burada ise bu "Çünkü kölelik küfrün sonucu ve kahrın neticesidir." sözüdür. Bu iki ifadeden her biri tek başına *limmî* delil olarak dikkate alınmış olup illet ile ma'lûle istidlâlde bulunulmaktır. İzmirî, II, 468.

2 **İnnî delil:** Ma'lûlle illete istidlâlde bulunmadır. Burada ise bu "Bir kısmının köle olduğunu ikrar eden nesebi meçhul birinin birisinin hadler, mirasçılık, nikâh ve nikâha bağlı konularda tamamı köledir." ve "Şer'in köleliğin bölünmesine itibar etmediği icmâ ile sabittir." sözü olup ma'lûl ile illete istidlâlde bulunulmaktadır. İzmirî, II, 468.

3 Teftâzânî'ye yönelik bu itiraz, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 326.

(وهو) أي: الرقّ (لا يتجزّأ) ثبوتًا وزوالًا بأن يصير المرء بعضه رقيقًا ويبقى البعض حرًّا؛ لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر، وهما لا يتجزّآن؛ ولأنّ مجهول النسب المقرّ برقّ نصفِه رقيقٌ كلّه في الحدود والإرث والنكاح وتوابعه، وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحرّ، ولا تكلّمهما كتكلّمه كالمرأتين، ولا بُعْدَ فيه، فإنه أمر ٥ اعتباري، ولا حجر في الاعتبارات، فلا يَرِدُ أنّ التكلّم لا يتصوّر من النصف، ولا أنّ ردّ الشهادة يجوز أن يكون لاشتراطها بحرية الكل، فإنه أيضًا لا يناسب التجزّئ؛ بل يستدل به في الحقيقة على تحقّق الكل الاعتباري، وأيضًا الشرع لم يعتبر انقسامه إجماعًا، والدليلان اللِّمِّيَّان[١] والإِنِّيَّان قائمان عليه.[٢]

فأيُّ توجيه[٣] لِمَا في **التلويح**: «أنّا لا نسلّم امتناعه بقاءً؛ لأنّ وصف الملك يقبل ١٠ التجزّي، فيجوز أن يُثبِت الشرع للمولى حقّ الخدمة في البعض[٤] ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مُشَاعًا، ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك؛ لأنها لا تقبل التجزّي».[٥]

(كالعتق)، فإنه قوّة حكمية يصير به المرء أهلًا للمالكية والولايات، ولا معنى لتجزّيه.

---

١ الدليل اللمّيّ: هو الاستدلال بالعلة على المعلول، والمراد به ههنا هو قوله «لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر» اعتبر كلًّا منهما دليلًا لميًّا مستقلًا. انظر: حاشية الإزميري، ٢/٤٦٨.
٢ الدليل الإنّيّ: هو الاستدلال بالمعلول على العلة، والمراد به ههنا هو قوله «ولأنّ مجهول النسب آه» وقوله «وأيضًا الشرع لم يعتبر انقسامه»، فإنّ كلًّا من الأولين استدلالًا بالعلة على المعلول وكلًّا من الأخيرين استدلالًا بالمعلول على العلة. انظر: حاشية الإزميري، ٢/٤٦٨.
٣ هذا الاعتراض من الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٣٢٦.
٤ ف: بعض.
٥ التلويح للتفتازاني، ٢/٣٣٩.

Aynı şekilde İmâmeyne göre *azat etme* (i'tâk) de bölünmez. *Azad*ın bölünmeyeceğini kabul edenler, *azat etme*nin bölünmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, azat etmenin de bölünmeyeceği görüşündedir. Şu anlamda ki, kölenin bir kısmının azat edilmesi, tamamının azat edilmesi demektir. Çünkü azat olmayı gerektiren şey, azat etme olup azat etme, azat olmanın sebebidir, azat olma da azat etmenin sonucudur. Azat olma ise mezhep imamlarımızın ittifakıyla bölünmez. İmâmeyne göre azat etme de aynı şekilde olup bölünmez. Zira azat etme, kölenin bir kısmında gerçekleşip bir kısmında gerçekleşmeyerek bölünmüş olsa zorunlu olarak azat olmanın da bölünmesi gerekir. Dolayısıyla İmâmeyne göre bir kısmı azat edilen köle, kalan kısmı için borçlu hür bir kimse olup hürler için geçerli olan hükümler bunun için de geçerli olur.

Ebû Hanîfe'ye göre ise azat etme (i'tâk) bölünebilir. Çünkü azat etme, mülkiyeti ortadan kaldırmak demektir. Zira efendi ancak kendisine ait olan hak konusunda tasarrufta bulunabilir. Efendinin köledeki hakkı ise maliyet ve mülkiyet olup bu da bölünebilir bir şeydir. Dolayısıyla efendinin kölesinin yarısını satması durumunda olduğu gibi mülkiyetin ortadan kaldırılması da aynı şekilde bölünebilir.

Diğer yandan kölenin bütünündeki mülkiyetin ortadan kalkması, azadı ve köleliğin ortadan kalkmasını gerektirir. Çünkü mülkiyet, köleliğin sonucudur. Zira kölelik, küfrün cezası olarak sabit olmuştur. Müslüman olduktan sonra devam etmesi ise köle üzerinde efendinin mülkiyetinin bulunması sebebiyledir. Buna göre sonucun (mülkiyet) yokluğu, sebebin (kölelik) de ortadan kalkmasını gerektirir. Kölenin bir kısmındaki mülkiyetin ortadan kalkması ise genel olarak memlukiyetin devam etmesi sebebiyle azat olmayı gerektirmez. Aksine mülkiyetin bir kısmının başka bir mülkiyete nakledilmeksizin ortadan kalkması, azat olmanın sabit olması için illetin bir parçasını icat etmek anlamına gelir ki, bu da kölenin bütününün azat olmasını gerektirmez. Bu tıpkı bir iple asılı olan kandile benzer ki, ip tamamen kopmadığı sürece kandil düşmez.

*Denirse ki*, kölenin bütününün mülkiyeti, Allah hakkı olup kulun bunu ortadan kaldırma hakkı yoktur.

Buna şöyle *cevap* verilmiştir: Kulun köleliği kaldıramaması, zımnen ve tebeiyyet yoluyla değil, ancak doğrudan ve asaletendir. Her ne kadar küfrün cezası olarak başlangıcı açısından kölelikte Allah hakkı asıl olsa da köleliğin devamı açısından bu hak, tâbi konumdadır. Devamı açısından kölelikte asıl olan

(وكذا الإعتاق عندهما). القائلون بعدم تجزّي العتق اختلفوا في تجزّي الإعتاق: فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى إلى عدم تجزّيه بمعنى أنّ إعتاق البعض إعتاق للكل؛ (لأنه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه، وهو ليس بمتجزّئ اتّفاقًا بين علمائنا، فكذا الإعتاق؛ إذ لو تجزّأ الإعتاق بأن يقع من المحلّ على جزء دون جزء لزم تجزّي العتق ضرورةً، فمعتَق البعض عندهما حرّ مديون يجري عليه أحكام الأحرار.

وذهب الإمام إلى تجزّيه؛ لأنّ الإعتاق إزالة الملك؛ إذ لا تصرّف للمولى إلّا في حقّه، وحقّه في الرقيق هو المالية والملك، وهو متجزّئ، فكذا إزالته كما إذا باع نصف العبد.

ثم زوال ملك الكل يستلزم العتقَ وزوالَ الرقّ؛ لأنّ الملك لازم للرقّ؛ لأنه إنما يثبت جزاءً للكفر، وإنما بقي بعد الإسلام لقيام ملك المولى، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم. وأمّا زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة؛ بل زوال بعض الملك من غير نقله إلى ملك آخر يكون إيجادَ بعضِ علّةٍ لثبوت العتق، وهو لا يوجب العتق، كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة.

**فإن قيل**: ملك كل الرقيق حقّ الله تعالى، وليس للعبد إزالته؛

**أجيب**: بأنّ العبد إنما لا يقدر على إزالته قصدًا وأصالةً، لا ضمنًا وتبعًا، وحقّه تعالى وإن كان أصلًا في ابتداء الرقّ جزاءً للكفر، لكنّه تبعٌ بقاءً، فإنّ الأصل

mülkiyet ve maliyettir. İşte bu yüzden müslüman olmakla kölenin köleliği ortadan kalkmaz. Köleyi azat etme durumunda kulun hakkının doğrudan ve asaleten ortadan kaldırılması söz konusudur. Bunun sonucu olarak da Allah hakkı zımnen ve dolaylı olarak kalkmış olur. Zımnen sabit olup da doğrudan sabit olmayan nice şeyler vardır.

Sonuç olarak bir kısmı azat edilen köle, Ebû Hanîfe'ye göre hükümler açısından mükatep köle gibidir. Fakat aralarında şöyle bir fark vardır. Mükatep köle, sözleşme bedelini ödeyemediğinde tekrar köleliğe döner. Çünkü *kitabet*, feshe ihtimali olan bir akittir. Bir kısmı azat edilen köle ise bundan farklıdır. Çünkü kölenin bir kısmının azat olmasının sebebi, hiç kimsenin mülkiyetine girmeksizin bu kısmın mülkiyetinin ortadan kalkmasıdır. Bunun da feshe ihtimali yoktur.

Kölelik, mal mâlikliğine aykırıdır. Hatta efendisi, kendisine bir şey temlik etse bile köle, hiçbir mala mâlik olamaz. Çünkü kendisi mal olarak sahiplenilmiş bir kimsedir. Dolayısıyla mal olarak hiçbir şeye mâlik olamaz. Çünkü memlûk oluşun alameti olan acziyetle mâlikliğin alameti olan kudret, aynı açı söz konusu olduğunda birbirine zıttır. Metinde mâliklik, *mal mâlikliği* şeklinde *mal* ile kayıtlanmıştır. Çünkü cinsel menfaat açısından memlukiyyet ile mal mâlikliği ve bunun tersi arasında bir zıtlık yoktur. Sonuç olarak *müdebber* veya *mükatep* bir köle olsa ve efendisi de izin vermiş olsa bile mal mülkiyetine ilişkin hiçbir şeye mâlik olamaz. Aynı şekilde kölelik, namaz ve oruç gibi sırf bedenî ibadetler hariç, kölenin kendi menfaatlerine mâlik olmasına da aykırıdır. Çünkü rakabesi gibi menfaatleri de efendisine aittir.

Musannif, *mal mülkiyeti* şeklindeki birinci tür mâlikliğe şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Dolayısıyla mükatep veya başka bir statüde de olsa köle, odalık cariye edinmeye (teserrî) mâlik olamaz. Çünkü odalık cariyeye mâlik olmak, cinsel menfaate mâlik olmaya değil, rakabe mülkiyetine dayanır. Musannif, burada özellikle *odalık cariye edinme* meselesini vermiştir, çünkü odalık cariye edinmede nikâhtaki gibi milk-i müt'a şüphesi mevcuttur. Köle buna bile mâlik olamadığına göre mala mâlik olamaması evleviyetle sabit olur.

*Menfaat mülkiyeti* şeklindeki ikinci tür mâlikliğe de şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Haccı da sahih olmaz. Öyle ki, şayet köle haccetmiş olsa ardından azat olsa, sonra da hacca imkân bulsa birinci haccı yeterli olmayıp yeniden haccetmesi gerekir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi kölenin menfaatleri efendiye aittir. Dolayısıyla köle hac konusunda ne mal ne de beden olarak bir kudrete sahiptir.

هو الملكية والمالية، ولهذا لا يزول الرقّ بالإسلام، ففي الإعتاق إزالة حقّ العبد قصدًا وأصالةً،[1] ولزم منه زوال حقّ الله تعالى ضمنًا وتبعًا. وكم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا.

فمعتَق البعض عنده كالمكاتَب في الأحكام، لكنّ المكاتب يرتدّ إلى الرقّ بالعجز؛ لأنّ الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا؛ لأنّ سببه إزالة الملك لا إلى أحد، وهي لا تحتمل الفسخ.

(وهو) أي: الرقّ (ينافي مالكيةَ المال) حتى لا يملك الرقيقُ شيئًا من المال وإن ملّكه المولى؛ لأنه مملوك مالًا، فلا يكون مالكًا مالًا لتضادّ سِمَتَي العجزِ والقدرةِ من جهة واحدة، قيّد بـ«المال» لعدم تنافٍ بين المملوكية متعةً والمالكية مالًا وبالعكس، فالرقيق ولو مدبَّرًا أو مكاتَبًا لا يملك شيئًا من أحكام ملك المال ولو بإذن المولى، (و) ينافي مالكية (منافع نفسه)؛ لأنها للمولى كنفسه (إلّا ما استُثْنِيَ من القُرَب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم.

ففرّع **على الأوّل** بقوله: (فلا يملك) الرقيقُ مكاتَبًا أو غيره (التسرّي) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة. وخصّ التسرّي بالذكر؛ لأنّ فيه مظنّةَ ملك المتعة كالنكاح، فإذا لم يملكه فلأَنْ لا يملك المال أولى.

وفرّع **على الثاني** بقوله: (ولا يصحّ حجُّه) حتى لو حجّ فعتق ثم استطاع وجب عليه الحجّ ولم يكفِ الأوّلُ لكون منافعه للمولى كما سبق، فلا قدرة له مالًا وبدنًا

[1] ف: وأصله.

Fakir kimsenin durumu ise bundan farklıdır. Çünkü fakirin menfaatleri kendisine ait olup onun açısından kudretin aslı mevcuttur. Hac için azık ve yol imkânının şart koşulması ise haccın edâsının sıhhati için değil, vâcip olması içindir. Çünkü bunlar, bir kolaylık olsun diye sıkıntıyı gidermek için şart koşulmuştur. Fakihlerin konuya ilişkin söyledikleri budur.

*Derim ki*, bu, kâmil köle hakkında doğrudur. Ancak mükatep köle söz konusu olduğunda doğru değildir. Çünkü *Hidâye* sahibi ve diğerlerinin açıkça belirttiği üzere "Efendi, mükatep kölenin kazançları ve rakabesi konusunda yabancı kimse gibidir."[1]

Bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Efendinin mükatep köle hakkında yabancı kimse gibi olması, hükmî bir durum olup kitabet akdiyle amaçlanan maksada ulaşmanın zorunluluğundan kaynaklanır. Kitabet akdiyle amaçlanan şey de efendi açısından kitabet bedeline, mükatep köle açısından da hürriyete ulaşmaktır. Bu yüzden bu da *Hidâye* ve diğerlerinde açıkça belirtilmiştir.

Musannif şöyle diyerek ikinci tür mâlikliğe bir mesele daha dayandırmıştır: Kölenin cihadı da tam değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere kölelik, istisna edilen ibadetler hariç bedenin menfaatlerine mâlik olmaya aykırıdır. Buna göre efendisinin izni olmadan kölenin savaşması helal olmaz. Dolayısıyla efendisinin izniyle veya onun izni olmaksızın savaştığında ganimetten tam bir sehme hak kazanamaz. Aksine tam sehimden daha az bir şey (*radh*) verilir. Çünkü ganimete hak kazanma, savaşa katılanlardaki şeref itibariyledir. Nitekim hadiste de "*Hz. Peygamber, kölelere tam sehim vermezdi, tam sehimden daha az bir şey verirdi.*" şeklinde geçmektedir. Devlet başkanının *tenfîl* uygulaması[2] ise bundan farklıdır. Zira tenfîlde *seleb*e hak kazanılması, düşmanı öldürme veya devlet başkanın vâcip kılması sebebiyledir. Bu konuda ise hür ile köle eşittir.

* Kölelik, bunun yani malın dışındaki *tasarruf*, *nikâh*, *hayat* ve *kan* gibi şeylere mâlik olmaya aykırı değildir. Çünkü bunlar, köle açısından memluk olan şeyler değildir.

---

1 Merginânî, *el-Hidâye* (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle), IX, 160.

2 **Tenfîl:** Devlet başkanının veya ordu komutanının savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payı yanında fazladan mal vermesi olup verilen bu mala da *nefel* denilir. **Seleb** ise nefelden daha dar kapsamlı olup harp sırasında öldürülen kişinin silah, elbise ve at gibi özel eşyalarıdır. Öldüren, öldürdüğü kişinin bu eşyalarına sahip olur. Bu uygulama, Hz. Peygamber'in "*Bir düşman askerini öldüren onun selebine sahip olur.*" hadisine dayanmaktadır. **Radh** ise savaşta hizmeti geçen, fakat savaşmaya ehil sayılmadıkları için ganimette hak sahibi olmayan kadın, çocuk, köle ve gayr-i müslim gibi kimselere hizmetleri karşılığında verilen sehimden daha az miktardaki mal demektir. Bk. Yaman, Ahmet, "Tenfîl", *DİA*, 40/451-452.

(بخلاف الفقير)؛ إذ منافعه له، فأصل القدرة حاصل له، واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه، لا لصحّة أدائه؛ إذ هو لدفع الحرج تيسيرًا. كذا قالوا.

**أقول**: هذا مستقيم في الرقيق الكامل، وأمّا في المكاتب فلا، لِمَا صرّح صاحب **الهداية** وغيره: بـ«أنّ المولى كالأجنبي في حقّ أكسابه ونفسه».[1]

٥ **ويمكن أن يقال**: كون المولى كذلك أمر حكمي صير إليه ضرورة التوسّل إلى المقصود بالكتابة، وهو الوصول إلى البدل من جانبه، وإلى الحرية من جانب المكاتب، بناءً عليه[2] صرّح به أيضًا في **الهداية** وغيره.

**وبقوله أيضًا**: (ولا يكمُل جهادُه) لِمَا سبق أنّ الرقّ ينافي مالكية منافع البدن إلّا ما استثني من القرب، فلا يحلّ له القتال بدون إذن المولى، وإذا قاتل بإذنه أو بدونه

١٠ (فلا يستحقّ السهمَ الكامل)؛ بل يُرضخ له؛ لأنّ استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة، وفي الحديث {أَنَّهُ كَانَ عليه الصلاة والسلام يَرْضَخُ لِلْمَمَالِيكِ وَلَا يُسْهِمُ لَهُمْ} بخلاف تنفيل الإمام،[3] فإنّ استحقاق السَلَب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام، والعبد يساوي الحرَّ في ذلك.

(ولا ينافي مالكيةَ غيره) أي: غير المال؛ إذ ليس مملوكًا من جهته (كاليد والنكاح

١٥ والحياة والدم).

---

١ الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ١٦٠/٩.

٢ وفي هامش م: أي: على الوصول المذكور، «منه».

٣ التنفيل: هو أن يعطي الإمام أو القائد الجنود زيادة على سهمه من الغنيمة للتشجيع، وهذا المال يسمى نَفَلًا. والسَلَب: هو أخص من النفل، وهو ما يأخذه أحد القِرْنين في الحرب من قِرْنه مما يكون عليه ومعه من سلاح وثياب ودابة وغيرها، ومبناه قوله عليه السلام {مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلَبُهُ}. والرضح: هو ما أعطاه الإمام الصبي والمرأة والعبد الذين اشتركوا في الحرب من الغنيمة ما لا يبلغ سهمًا.

Musannif, bunlardan birincisi olan *tasarruf*a şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: İzinli köle, Şâfiî'nin aksine sahip olduğu ehliyetle kendi adına tasarrufta bulunur. Şâfiî'ye göre ise tasarrufta bulunan izinli köle, vekil gibidir. Bu ihtilafın sonucu, efendinin köleye ticaretin bir türünde izin vermesi durumunda ortaya çıkar. Bize göre efendinin ticaretin bir türüne ilişkin verdiği izin diğer türleri de kapsar. Şâfiî'ye göre ise vekâlette olduğu gibi bu izin, izin verilen türe hastır.

Şâfiî'nin bu konudaki gerekçesi şudur: Köle, mülkiyete ehil olmadığı için mülkiyetin sebebi olan ele (tasarruf) de ehil sayılmaz.

Bizim bu konudaki gerekçemiz ise şudur: Kölenin tasarrufta bulunmaya malik olmasını gerektiren sebep mevcut olup bunu engelleyen bir şey de yoktur. Birincisini ele alacak olursak izinli köle, sözlü tasarrufa ve zimmete ehildir. Dolayısıyla zimmetinde vâcip olan borcu ödemeye ihtiyaç duyar. Bunun da asgari yolu tasarrufta bulunabilmesidir. İkincisini ele alacak olursak engel, mala mâlik olmasının gerekliliği olup o da burada söz konusu değildir. Çünkü tasarruf, mal değildir.

Şâfiî'nin gerekçesine verilecek cevap da şudur: Tasarruflarda gözetilen temel amaç, *milk-i yed* olup bu da izinli köle açısından mevcuttur. *Milk-i rakabe* ise milk-i yed için bir vesiledir. İzinli kölenin vesileye ehliyetinin olmaması, bundan gözetilen asıl amaç açısından ehliyetinin yokluğunu gerektirmez. İzinli kölenin ehliyetinin yokluğu, ancak tasurrufun milk-i rakabeye münhasır olması durumunda gerekli olur ki, bu da zaten kabul edilmemektedir.

İkincisi olan *nikâh*a ise şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Kölenin yaptığı nikâh mün'akid olur. Yani köle, efendisinden izinsiz nikâh yaptığında bu nikâh akdi mün'akid olur ve nâfiz olması efendisinin iznine bağlı olur. Nefazın efendisinin iznine bağlı olması, mehrin kölenin mâlî değerine ilişmesinden kaynaklanacak zararın giderilmesi içindir. Efendinin köleyi evlenmeye zorlamasının sahih olması ise mâlik olmasından kaynaklanan bir durum olmayıp onu zinadan korumak içindir. Çünkü zina, mânen helak sayılır.

Üçüncüsü olan *hayat*a ise şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Efendi, kölesini öldürme ve hayatını telef etme hakkına sahip değildir. Çünkü köle, kendi hayatına mâlik olup efendisi buna mâlik olamaz.

Dördüncüsü olan *kan*a ise şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Kölenin hadler, kısas ve hırsızlık konularındaki ikrarı sahihtir. Dolayısıyla had cezaları ve kısas köleye uygulanır. İzinli olsun kısıtlı olsun kölenin, çaldığı malı tükettiği hırsızlık konusundaki ikrarı da sahihtir. Çünkü malın tüketildiği hırsızlıkta sadece el kesme vardır.

**ففرّع على الأوّل** بقوله: (فالمأذون) من الأرقّاء (يتصرّف لنفسه بأهليته خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى)، فإنه عنده كالوكيل. وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبدَ في نوع من التجارة، فعندنا يعمّ إذنُه سائر الأنواع، وعنده يختصّ بما أذن فيه كما في الوكالة.

٥ **له**: أنّ العبد لـمّا لم يكن أهلًا للملك لم يكن أهلًا لسببه، وهو اليد.

**ولنا**: أنّ المقتضي موجود، والمانع منتفٍ. أمّا الأوّل: فلأنه أهل للتكلّم والذمّة، فيحتاج إلى قضاء ما يجب في ذمّته، وأدنى طرقه اليد. وأمّا الثاني: فلأنّ المانع لزوم كونه مالكًا للمال، وهو ههنا منتفٍ؛ لأنّ اليد ليست بمال.

**والجواب** عمّا قال: إنّ المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد، وهو ١٠ حاصل للعبد، وملك الرقبة وسيلة إليه، وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود، وإنما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك، وهو ممنوع.

**وفرّع على الثاني** بقوله: (وينعقد نكاحه) أي: إذا نكح العبد بدون إذن مولاه ينعقد نكاحه، ويتوقّف نفاذه على إذنه لدفع ضرر تعلّق المهر بماليته، وصحّةُ جبره عليه لتحصينه من الزنا، فإنه هلاك معنًى، لا لأنه المالك.

١٥ **وعلى الثالث** بقوله: (ولا يلي المولى قتلَه) وإتلافَ حياته؛ لأنه مالك لها، فلا يملكها المولى.

**وعلى الرابع** بقوله: (ويصحّ إقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منها (والسرقة) المستهلكة مأذونًا ومحجورًا؛ إذ ليس فيها إلّا القطع،

Kölenin izinli olması halinde çaldığı mal mevcut ise ikrarı sahih olur. Çünkü bu durumda kölenin ikrarı kendisi ve çaldığı mal hakkında geçerlidir. Kısıtlı köleye gelince Ebû Hanîfe'ye göre elinin kesilmesi ve çaldığı malın iade edilmesi konusunda ikrarı geçerlidir. Muhammed'e göre mutlak olarak ikrarı geçerli olmaz. Ebû Yûsuf'a göre ise sadece el kesme konusunda ikrarı geçerlidir.

* Acziyet ve zilleti çağrıştırdığı için kölelik, dünyada insanlar için konulmuş olan dünyevî şereften kaynaklanan tam ehliyetlilik haline aykırıdır. Tam ehliyetlilik hali, güç ve izzeti çağrıştırır. Kölelikle bunun arasında bir zıtlık söz konusudur. *Dünyevî şeref* kaydı, uhrevî şereften kaçınmak içindir. Zira uhrevî şeref açısından köle, hür gibidir. Çünkü ahiretteki şeref, müslümanlık ve takva iledir. Köle ve hür de bu konuda eşittir.

**1)** Mesela zimmet böyledir. Çünkü zimmet insana ait şereflerden biridir. Zira insan bu zimmet sayesinde hitabın kendisine yönelmesine ehil olur ve hayvanlardan ayrılır. İşte bu zimmet, kölede zayıftır. Çünkü kölelik sebebiyle mal olması açısından sanki kölenin esas itibariyle zimmeti yok gibidir. Mükellef bir kimse olması açısından ise bir zimmetinin olması gerekir. Bu yüzden köle hakkında zimmetin aslı zayıf olarak sabit olur. Buna göre elinde kazancından mal bulunmaması halinde kazançlarının mâlî değeri ve rakabesinin mâlî değeri, bu zimmete eklenmedikçe bizatihi bu zimmete dayanarak borcu üstlenmesi konusunda kölenin zimmeti zayıftır, köleden borcun ödenmesinin talep edilmesi mümkün olmaz. Ancak bu, kölenin borçlarını ödemesi için çalışmasının istenmesi anlamında değildir, çünkü köleden borçlarını ödemesi için çalışması istendiğinde Ebû Hanîfe'ye göre tıpkı müdebber, mükatep ve bir kısmı azat edilen köle gibi borçlu olan izinli kölenin satılması da mümkün olmaz. Aksine bu şu anlama gelir. Öncelikle kölenin kazançları borca sayılır. Kazandıkları borca yetmiyor veya kazandığı herhangi bir şey yoksa satılması mümkün ise kölenin rakabesi borçları ödemek için satılır. Ancak kölenin borcu ödemek için satılması, sübutunda töhmet bulunmayan borçlar hakkında söz konusu olur. Mesele izinli olsun olmasın mutlak olarak kölenin birisine ait bir malı istihlak etmiş olmasından kaynaklanan borç ve izinli kölenin ticaret borçları töhmetin bulunmadığı borçlardır. Ancak efendinin fidye vererek kölesini kurtarmayı tercih etmesi bundan müstesna olup bu durumda köle, satılmaz. Yine kendisinin ikrar ettiği fakat efendisinin kendisini yalanladığı borç konusunda töhmet bulunduğu için kısıtlı köle satılmaz. Yine efendisinin izni olmadan bir kadını nikâhlayıp onunla *ukr* gerekecek şekilde zifafa giren kısıtlı köle de bu *ukr* sebebiyle satılmaz. Aksine töhmet bulunan bu tür borçların tahisili kölenin azat edilmesinden sonraya bırakılır.

وبالقائمة مأذونًا؛ لأنّ إقراره يعمل في النفس والمال. أمّا محجورًا فيصحّ عند الإمام في القطع وردِ المال، وعند محمد لا يصحّ مطلقًا، وعند أبي يوسف يصحّ في القطع فقط.

(وينافي) الرقُّ لكونه منبئًا عن العجز والمذلّة (كمالَ) الحال في (أهلية الكرامات)، فإنه يورث القدرةَ والعزّةَ، فبينهما تنافٍ، (الدنيوية) أي: الموضوعة للبشر في الدنيا، احترز به عن الكرامات الأخروية، فإنّ العبد كالحرّ فيها؛ لأنّ أهليتها بالإسلام والتقوى، وهما في ذلك سواء.

* **(كالذمّة)** فإنها من كرامات البشر؛ إذ بها يصير أهلًا لتوجّه الخطاب ويمتاز من البهائم، وهي فيه ضعيفة؛ لأنه من حيث إنه صار مالًا بالرقّ كأنّه لا ذمّة له أصلًا، ومن حيث إنه إنسان مكلّف لا بدّ أن يكون له ذمّة، فيثبت أصل الذمة ضعيفةً، (فتضعف) ذمّته (عن تحمّل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بأن لم يُوجَد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبةِ إليها) أي: إلى الذمّة، لا بمعنى أن يُستَسعى؛ لأنه إذا لم يمكن بيعه كالمدبّر والمكاتب ومعتَقِ البعض عند الإمام؛ بل أن يُصرَف كسبه أوّلًا إلى الدين، فإن لم يَفِ أو لم يوجد كسب بِيعَ رقبته إن أمكن، لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقًا ودين التجارة في المأذون؛ إلّا أن يختار المولى الفداء، ولا يباع المحجور فيما أقرّ به وكذّبه المولى أو تزوّج بلا إذنه ودخل بها حتى وجب العقر؛ بل يؤخّر إلى عتقه.

**2)** Kadınların helalliği de böyledir. Zira günah söz konusu olmayacak şekilde hür kadınlarla yatmak, onlarla oturmak, izdivaç yapmak, onlara muhabbet beslemek, nefsi korumak ve nesli çoğaltmada daha fazla yolun bulunması, dünyevî şeref kapsamındadır. Bu yüzden dört kadından fazlasıyla evlenme, Hz. Peygamber'e mahsus kılınmış olup dokuz kadın ile sınırlı olmadığı da rivayet edilmiştir. İster köle ister cariye olsun kölelerde bu helallik zayıftır. Öyle ki, köle hakkında helallik, helalliğin konusunun yarıya bölünmesiyle yarıya düşer. Bu yüzden köle, hür olsun cariye olsun ancak iki kadını nikâhlayabilir. Cariyeler hakkında da helallik, durumlarına göre yarıya düşer. Buna göre hür kadın üzerine cariyeyle nikâhlanılamaz. Çünkü cariye ile nikâhlanılması, hür kadından önce câizdir, hür kadından sonra ise câiz değildir. Hür kadınla cariyeyi bir nikâhta nikâhlamanın yarıya düşmesi imkânsız olduğu için haramlık tarafı ağır bastırılmıştır. Kadınların helalliğinin uzantısı olan iddet, talak ve gecelerin taksimi gibi konular da böyledir. Çünkü tıpkı kadınların helalliği gibi bunun uzantısı olan konular da köle hakkında helallik gibi zayıf olup tam olanın yarısına bölünür. Fakat bir sayısı, tam sayıya bölünemediği için varlık tarafı ve asıl olan helalliğin bekâsı dikkate alınarak yarım bütüne tamamlanır. Diğer yandan talakın sayısı memluk oluştan, nikâhın sayısı da mâlik oluştan kaynaklandığı için ittifakla nikâhın sayısında erkeklerin durumunun dikkate alındığı gibi talakın sayısında da kadınların durumu dikkate alınmıştır. Çünkü nikâh, erkeklerin lehine kadınların aleyhine bir durum olduğu için nikâhta erkekler dikkate alınmış; nikâhı ortadan kaldıran talak ise kadınların lehine bir durum olduğu için talakta da kadınlar dikkate alınmış ve böylece bir denge sağlanmıştır. *Gecelerin taksimi* (*kasm*) de kadınların helal oluşunun bir uzantısıdır. Buna göre cariye olan eşin üçte bir, hür olan eşin üçte iki hakkı vardır. Çünkü gecelerin taksimi de helalliğe bağlı bir nimet olup cariye hakkında yarıya düşer.

**3)** Mâlikiyyet de böyledir. Çünkü mâlik olma da dünyevî şereflerden biri olup kölede bu vasıf noksandır. Zira nikâha mâlik olsa da köle, malın rakabesine değil, malı elinde bulundurmaya (tasarrufa) mâliktir. Bu yüzden kölenin diyeti hür kimsenin diyetinden hırsızlık ve mehirde dikkate alınan miktar kadar eksik olur ki, bu da on dirhemdir. Kadında ise durum farklıdır. Çünkü kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı kadardır.

* (وكالحِلّ) فإنّ استفراش الحرائر والسّكَن والازدواج والمحبّة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه إثمٌ من باب الكرامة،[1] ولذا اختصّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الأربع حتى روي عدم الانحصار في التسع. وهو في الرقيق عبدًا كان أو أمةً ضعيف حتى يتنصّف ٥ بتنصّف محلّه في حقّ العبد، (فلا يَنكح) العبدُ -على البناء للفاعل- (إلّا ثنتين) حرّتين أو أمتين (و) يتنصّف باعتبار الأحوال في حقّ الإماء حتى (لا تُنكح) الأمةُ -على البناء للمفعول- (على الحرّة)، فإنّ نكاح الأمة يجوز متقدّمًا على الحرّة، لا متأخّرًا. ولمّا تعذّر التنصيف في المقارنة غلّب الحرمة، (وفروعِه) -عطف على «الحلّ»- فإنّ فروع الحلّ أيضًا تضعف[2] بضعف الحلّ في الرقيق ١٠ (من العدّة والطلاق)، فإنهما يتنصّفان، لكنّ الواحدة لا تتجزّأ، فتتكامل اعتبارًا لجانب الوجود وذهابًا إلى ما هو الأصل من بقاء الحلّ؛ ولكون عدد الطلاق لاتّساع المملوكية وعددِ الأنكحة لاتّساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارَ النكاح بالرجال إجماعًا، فإنّ النكاح لهم عليهنّ فاعتبر بهم، والطلاق الذي يرفعه لهنّ فاعتبر بهنّ تحقيقًا للمقابلة، (و) من (القَسْم) حتى كان للأمة الثلثُ من ١٥ القسم، وللحرّة الثلثان؛ لأنه نعمة مبنية على الحلّ، فيتنصّف.

* (وكالمالكية) فإنها أيضًا من تلك الكرامات، وهي في الرقيق ناقصة؛ لأنه يملك المال يدًا لا رقبةً وإن ملك النكاح، (فينتقص ديتُه عن) دية (الحرّ بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة)، فإنّ ديتها نصف دية الرجل.

---

١ ر: قوله «من باب الكرامة» خبر «إنّ».
٢ د - تضعف.

*Bil ki*, köle, hata ile öldürüldüğünde bize göre kâtilin akilesinin, az olsun çok olsun kölenin kıymetini ödemesi gerekir. Ancak kölenin diyeti, on bin dirhemi geçmez. Aksine şer'in şu iki konuda dikkate aldığı miktar kadar on bin dirhemden eksik olur: Birincisi, şer'in hür kadından cinsel faydalanma konusunda dikkate aldığı asgari mehir miktarıdır. İkincisi de bedenin yarısı olarak kabul edilen elin hırsızlık söz konusu olduğunda kesilmesi için gereken asgari miktardır. Bu da on dirhemdir. Kölenin değeri, yirmi bin dirhem de olsa on bin dirhemi geçemez. Çünkü kölenin sahip olduğu mülkiyet eksiktir. Zira mal söz konusu olduğunda köle, elinde bulundurmak suretiyle malda tasarrufta bulunma hakkına sahip olup mala mâlik olamaz. Dolayısıyla tıpkı kadının diyetinin maliyet noktasında eksikliğini gerektiren dişilik sebebiyle erkeğin diyetinden eksik olması gibi kölenin değerinin de hür kimsenin değerinden eksik olması gerekir. Şu var ki, kölelik mal ve nikâh mâlikliği şeklindeki iki mâliklik türünden birincisinde bir eksikliğe yol açarken ikincisini ortadan kaldırmaz. Çünkü nikâh mâlikliği konusunda köle, hür kimse gibidir. Diğer yandan mala ilişkin mâliklik köleden bütünüyle zail olmaz. Çünkü mala ilişkin mâliklik, rakabe mülkiyeti ve tasarruf mülkiyeti şeklindeki iki mâliklikten biriyle sabit olur ki, en kuvvetli olanı ikincisidir. Çünkü mâliklikle ilgili esas amaç olan mülkiyetten faydalanma, tasarruf mülkiyetiyle mümkün olup milk-i rakabe buna bir vesiledir. Köle, milk-i rakabeye ehil değilse de asıl olan mal konusunda tasarrufta bulunmaya ve malı elinde bulundurma (milk-i yed) hakkına ehildir. Çünkü kölelik vasfına rağmen köle, borçlanmaya ehil olup bu borcu ödemeye de ehildir. Borcun ödenmesinin asgari yolu da tasarruf mülkiyetidir. Dolayısıyla yarıya düşme şeklinde değil ama kölenin diyetinin eksik olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dişilik vasfı söz konusu olduğunda ise mâlikliğin iki türünden biri olan nikâh mâlikliği hiç yoktur. Dolayısıyla da kadının diyetinin yarıya düşmesi gerekir.

* Nimetin yarıya düşmesiyle külfet, yani ceza da yarıya düşer. Yani zimmet, kadınların helalliği ve benzeri dünyevî şerefler birer nimettir. Bu nimetlerin çoğu kölelik sebebiyle yarıya düştüğüne göre nimetlerin sahibine karşı işlenen suçlarda da külfet yarıya düşer. Çünkü külfet nimete göredir. Buna göre had cezaları, celde cezasında olduğu gibi yarıya düşmesi mümkün olduğunda köle hakkında yarıya düşer. Dolayısıyla "*Cariyelere, hür kadınlara uygulanması gereken cezaların yarısı uygulanır.*" (Nisâ, 4/25). Aksi takdirde yani el kesme cezasında olduğu gibi yarıya bölünmeyen cezalarda hadler tam olarak uygulanır.

**اعلم** أنّ العبد إذا قُتِلَ خطأً وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلّت أو كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهمٍ؛ بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في أقلّ ما يستولى به على الحرّة استمتاعًا وهو المهر، وفي أقلّ ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وإن كانت قيمته عشرين ألفًا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرّف في المال يدًا لا ملكًا، فلا بدّ أن ينتقص بدله كما انتقصت دية الأنثى عن دية الرجل بسبب الأنوثة التي توجب نقصانًا في المالية؛ إلّا أنّ الرقّ يُنقِص أحدَ ضربي المالكية، وهما مالكية المال ومالكية النكاح، ولا يُعدمِها؛ لأنّ العبد في مالكية النكاح مثل الحرّ، ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية، فإنها تثبت بأمرين: ملك الرقبة وملك التصرّف، وأقواهما الثاني؛ لأنّ الغرض المتعلّق بالمالكية -وهو الانتفاع بالملك- يحصل به، وملكُ الرقبة وسيلة إليه. والعبد وإن لم يبق أهلًا لملك[1] الرقبة فهو أهلٌ للتصرّف في المال الذي هو أصل، وأهلٌ لاستحقاق اليد على المال؛ لأنه مع صفة الرقّ أهل للحاجة، فيكون أهلًا لقضائها، وأدنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد، فوجب القول بنقصان ديته، لا بالتنصيف، وبالأنوثة ينعدم أحد ضربي المالكية -وهو مالكية النكاح- فوجب تنصيف ديتها.

(وبتنصّف النعمة يتنصّف النقمةُ) أي: العذاب، يعني: أنّ نحو الذمّة والحلّ وغيرهما من الكرامات نعمةٌ، فلمّا تنصّف أكثرها تنصّف النقمة بالجناية على مُولِي النعمة؛ لأنّ الغُرْمَ بالغُنْمِ (فيتنصّف الحدود) ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ الْعَذَابِ﴾ [النساء، ٤/٢٥] (إذا أمكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحرّ؛ (وإلّا) أي: وإن لم يمكن التنصيف (يكمُل) الحدُّ كقطع اليد.

---

[1] ر: بملك.

* Kölelik şehâdet, kazâ, evlendirme ve benzeri her türlü velayate aykırıdır. Çünkü velâyet, hükmî bir kudreti çağrıştırır. Zira velâyet, bir başkası hakkında o kişi ister istesin ister istemesin sözün geçerli olması anlamına gelir ki, bütünüyle acziyet halini çağrıştıran kölelik buna aykırı bir durumdur. Diğer yandan velâyetlerde asıl olan kişinin kendi hakkındaki velâyeti olup sonra kendisinden başkasına geçer. Kölenin ise kendi hakkında velâyeti yoktur. Bu durumda nasıl olur da başkasına geçebilir ki! Bu yüzden mahcur kölenin emânı sahih değildir. Çünkü emân, kâfirlerin mallarını ganimet olarak alma ve kendilerini de köleleştirme konusundaki haklarını düşürmek suretiyle doğrudan müslümanlar hakkında tasarrufta bulunmaktır. İzinli kölenin emânı ise velâyet türünden değildir. Aksine izinli kölenin emânının sahih olması, kendisine verilen izin vasıtasıyla ganimette gazilere ortak olması açısındandır. Şu anlamdaki köle, muhatap bir insan olması açısından tam bir hissenin altında bir paya (radh) hak sahibi olur. Ancak efendisi, diğer kazançlarında olduğu gibi hak edilen bu payın mülkiyeti konusunda kölenin yerine geçer. Dolayısıyla izinli köle, bir kâfire emân verdiğinde ganimetten alacağı pay konusundaki hakkını düşürmüş olur. İzinli kölenin verdiği emân işin başında kendi hakkında sahih olur sonra bu emân diğerlerine geçer ve diğerlerinin emân konusundaki hakkının düşmesi gerekir. Çünkü sabit olma ve düşme konusunda ganimet bölünmez bir bütündür. İzinli kölenin emânının sahih olması, kölenin Ramazan hilali konusundaki şahitliğinin sahih olması gibidir. Çünkü bu şahitlik, önce kendi hakkında sabit olur, sonra zorunlu olarak diğerlerine geçer. Bu da velâyet türünden bir şey değildir.

*Denirse ki*, kısıtlı köle de aynı şekilde ganimetten tam hissenin altında bir paya sahip olur. Dolayısıyla Muhammed ve Şâfiî'nin kabul ettiği görüş doğrultusunda bunun verdiği emânın da sahih olması gerekir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Emân verme, cihad kapsamına giren işlerdendir. Çünkü amaç, Allah'ın adının yüceltilmesidir. Bu da bazen savaşmakla bazen de emân vermekle olur. Kısıtlı köle, savaşmaya ehil olmayıp aynı şekilde bunun uzantısı olan şeylere de ehil değildir.

* Kölelik, mal olmayan şeylerin tazminine aykırıdır. Yani mal olmayan şeylerin karşılığında tazminde bulunması köleye vâcip değildir. Çünkü bu tür şeylerin tazmini sıla (ihsan) türündendir. Köle ise buna ehil değildir. Öyle ki,

(و) الرقّ (ينافي الولاياتِ) كلَّها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها؛ لأنها تنبئ عن القدرة الحكمية؛ إذ هي تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى، فينافيه الرقُّ المنبئ عن كمال العجز. ثم الأصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدّى منه إلى غيره، ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدّى إلى غيره، (فلا ٥ يصحّ أمان) العبد (المحجور)؛ لأنه تصرّفٌ على الناس ابتداءً بإسقاط حقوقهم في أموال الكفّار وأنفسهم اغتنامًا واسترقاقًا. (وأمّا أمان المأذون فليس من) باب (الولاية)؛ بل[١] باعتبار أنه بواسطة الإذن صار شريكًا للغزاة في الغنيمة بمعنى أنه من حيث إنه إنسان مخاطب يستحقّ الرضخ؛ إلّا أنّ المولى يخلفه في ملك المستحَقّ كما في سائر أكسابه، فإذا آمن الكافرَ فقد أسقط حقّ نفسه في الرضخ، ١٠ فصحّ في حقّه أوّلًا ثم تعدّى إلى الغير، ولزم سقوط حقوقهم؛ لأنّ الغنيمة لا تتجزّأ في حقّ الثبوت والسقوط، وهذا كما يصحّ شهادته بهلال رمضان؛ لأنه يثبت في حقّه ابتداءً، ثم يتعدّى إلى الغير ضرورةً، وليس هذا من الولاية.

**فإن قيل**: المحجور أيضًا يستحقّ الرضخ، فينبغي أن يصحّ أمانه كما ذهب إليه محمد والشافعي رحمهما الله تعالى؛

١٥ **أجيب**: بأنّ الأمان من الجهاد؛ إذ المقصود إعلاء كلمة الله تعالى، وذلك يحصل تارة بالقتال، وأخرى بالأمان، والعبد المحجور لا يملك القتال، وكذا ما هو من توابعه.

(و) الرقّ أيضًا (ينافي ضمانَ ما ليس بمال) أي: لا يجب على العبد الضمانُ بمقابلة ما ليس بمال؛ لأنّ ضمانه صلة، والعبد ليس بأهل لها حتى

١ م ر د – بل.

köleye zevcelerin ve mahremlerin nafakası vâcip olmaz. Çünkü sıla, hibe gibidir. Bu yüzden köle, hataen bir cinayet işlediğinde diyet gerekmez. Çünkü diyet, cinayeti işleyen açısından bir sıladır. Zira diyet bir mal ya da menfaat karşılığında ödenen bir tazminat değildir. Bu yüzden de diyete ancak kabz ile mâlik olunur ve alınan bu diyette de ancak kabzdan sonra bir yıl geçtikten sonra zekât vâcip olur. Diğer yandan diyet konusunda kefalet de sahih değildir. Telef edilen malın bedeline kefil olmak ise bundan farklıdır. İşlenen suç, öldürmenin dışında bir suç olduğunda diyet, mağdur açısından bir ivazdır, ölüm olduğunda ise mağdurun varisleri açısından bir ivazdır. Çünkü kölenin âkılesi olmasa da bir kimsenin kanı heder olmaz. Köleye diyet vâcip olmadığına göre bu diyeti âkılesi de üstlenmez. Bu yüzden şer', cinayet işleyen kölenin rakabesini diyet yerine koymuş olup diyet vâcip olmaz. Aksine işlediği cinayetin cezası olarak kölenin efendisi tarafından teslim edilmesi gerekir. Köle öldüğünde de efendisinin hiçbir şey ödemesi gerekmez. Ancak efendisinin fidye verip kölesini kurtarması mümkündür. Bu durumda iş aslına dönmüş olur ki, bu asıl da *erş*tir. Öyle ki, efendi fidye verip kölesini kurtarmayı tercih ettikten sonra iflas etse Ebû Hanîfe'ye göre köleyi teslim etmesi gerekmez. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise bu durumda iş, havale edilen borcun ödenmemesine döner ki, maktûlün velisinin hakkı, kölenin kendisine teslim edilmesine döner.

* Kölenin kanı, hür kimsenin kanı gibi dokunulmazdır. Şu anlamda ki, kölenin kendi kanına mâlik olmasından ve şer'in hakkından dolayı kölenin öldürmesi haramdır. Çünkü dokunulmazlık ya *müessimedir* ya da *mukavvimedir*. *Birincisi*, kişinin sadece günaha girmesini gerektirir. Bu da öldürülen kişinin müslüman olması halinde kanına girmekle söz konusu olur. Öyle ki, darulharpte müslüman bir kimseyi öldürmek, öldüren kişinin sadece günaha girmesini gerektirir. *İkincisi* ise öldüren kişiyi günaha sokmakla birlikte kısas veya diyeti gerektirir. Bu dokunulmazlık da ancak darulislamda ikametle söz konusu olur. Köle, her iki durum açısından hür kimse gibi olup iki dokunulmazlıkta da ona eşittir. Bu yüzden köleyi öldüren hür kimse, kısasen köle karşılığında öldürülür. Çünkü kısas ve diyetle tazminin dayanağı, bu iki dokunulmazlık olup kölenin mal konumunda olması bu iki dokunulmazlığa halel getirmez.

لا تجب عليه نفقةُ الزوجات والمحارم؛ لأن الصلة كالهبة، (فلا تجب الديةُ في جنايته خطأً)؛ لأنها **صلةٌ في حقّ الجاني**؛ إذ ليست في مقابلة المال أو المنافع، ولذا لم تملك إلّا بالقبض، ولم تجب فيها[1] الزكاة إلّا بحول بعد القبض، ولا تصحّ الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف، **وعوضٌ في حقّ المجنيِّ عليه** إذا ٥ كانت الجناية غيرَ القتل **والورثةِ** إذا كانت القتلَ؛ لأنّ الدم لا يُهدر ولا عاقلة له. ولمّا لم يجب عليه لم يتحمّله العاقلةُ، فأقام الشرعُ رقبته مقام الأرش، فلم تجب الدية؛ (بل) وجب (دفْعُه جزاءً) لجنايته، فإذا مات العبد لا يجب على المولى شيءٌ (إلّا أن يختار) المولى (الفداءَ) فيعود إلى الأصل، وهو الأرش حتى إذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الإمام، وعندهما يكون ١٠ كالحوالة حتى يعود حقُّ ولي الجناية في الدفع.

(وهو) أي: الرقيق (معصوم الدم) بمعنى أنه حَرُمَ التعرّضُ له بالإتلاف حقًّا له ولصاحب الشرع؛ لأنّ العصمة: **إمّا مُؤَثِّمَةٌ** توجب الإثمَ فقط على تقدير التعرّض للدم، وهي بالإسلام حتى لو وقع في دار الحرب أوجب إثمًا فقط، **وإمّا مُقَوِّمَةٌ** توجب مع الإثم القصاصَ أو الديةَ، وهي بالإحراز بدار الإسلام، والعبد (كالحرّ) ١٥ في الأمرين، فيساويه في العصمتين (فيُقتل) الحرُّ (به) أي: بالعبد قصاصًا؛ لأنّ مبنى الضمان على العصمتين، والماليةُ لا تُخِلّ بهما.

---

١ ف ر: فيهما.

### 3.1.8. Hayız ve Nifas (Adet ve Lohusalık)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri hayız ve nifastır. *Hayız*, sözlükte kadının ön tarafından çıkan kandır. Terim olarak ise kendisinde hastalık bulunmayan bâliğa bir kızın rahminin dışarı attığı kandır. Bu tanıma göre özür kanı (istihaza) ve yedi yaşındaki kızın gördüğü kan, tanım dışında kalır. *Nifas* ise doğumun peşinden rahimden gelen kandır. Dolayısıyla özür kanı, hayız ve bazılarına göre bir batında gerçekleşen iki doğum arasındaki kan tanım dışında kalır. İkisinin bir ehliyet arızası sayılması, şekil ve hüküm bakımından bir olmaları sebebiyledir.

Hayız ve nifas; ehliyeti, yani vücûb ve edâ ehliyetini yok etmez. Çünkü hayız ve nifas gören kadınlarda zimmet, akıl ve beden gücü varlığını sürdürür. Ancak hades ve necis olan şeylerden oldukları için bu ikisinden temiz olmanın namaz için şart olduğu kıyasa uygun olarak nasla sabittir. Ve aynı şekilde oruç için bu ikisinden temiz olmak şarttır. Oruçla ilgili bu hüküm, kıyasa aykırı olarak konulmuştur. Çünkü oruç, hadesin ve necasetin bulunmasına rağmen edâ edilir. Orucun kazâsı değil, fakat doğurduğu sıkıntı sebebiyle namazın kazâsı düşer. Yani çokluk sınırına ulaştığı için namazların kazâsında sıkıntı doğacağı için namazın vücûbiyyeti, kazâsı gerekmeyecek şekilde düşer, orucun kazâsı ise düşmez. Çünkü orucun kazâsında bir sıkıntı söz konusu olmaz. Zira hayız hali, Ramazan ayının tamamını kapsamaz. Nifas da Ramazan ayında nadiren söz konusu olur. Dolayısıyla sadece orucun edâsının vâcipliği düşer ve namazın aksine orucun kazâsı gerekir.

### 3.1.9. Maraz (Hastalık)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri hastalıktır. Buradaki hastalıkla daha önce geçen cinnet ve bayılma halinin dışındaki hastalık kastedilmektedir. Hastalık, ehliyete aykırı bir durum değildir. Yani ister namaz ve zekât gibi Allah haklarından olsun isterse kısas ve zevcelerin, çocukların ve kölelerin nafakası gibi kul haklarından olsun *hüküm ehliyeti*ne ve *sözlü tasarruf ehliyeti*ne engel değildir. Çünkü hastalık, aklı ihlal eden ve aklın kullanımını engelleyen bir durum değildir. Bu yüzden hasta kimsenin nikâhı, talakı, müslüman olması ve diğer sözlü tasarrufları geçerlidir.

### [الثامنة: الحيض والنفاس]

(ومنها: الحيض) وهو **لغةً** الدم الخارج من القبل، **وشرعًا** دمٌ ينفضه رحمُ بالغة لا داء بها، فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين، (والنفاس) هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة، فخرج الاستحاضة والحيض ودمُ ما بين ولادَتَيْ بطنٍ واحدٍ على مذهب البعض. وإنما جعلهما أحد العوارض لاتحادهما صورةً وحكمًا.

(وهما لا يُعدِمان الأهليةَ) أي: أهلية الوجوب وأهلية الأداء لبقاء الذمّة والعقل وقدرة البدن؛ (إلّا) أنه ثبت بالنصّ (أنّ الطهارة عنهما شرطٌ للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الأحداث والأنجاس، (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأدِّيه مع الحدث والنجاسة، (وللحرج) أي: لمّا كان في قضاء الصلوات حرجٌ لدخولها في حدّ الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) أي: الصلاة (دونه) أي: الصوم؛ إذ لا حرج في قضائه؛ لأنّ الحيض لا يستوعب الشهر، والنفاس يندر فيه، فلم يسقط إلّا وجوب الأداء، ولزم القضاءُ بخلاف الصلاة.

### [التاسعة: المرض]

(ومنها: المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والإغماء، (وهو لا ينافي الأهليةَ) أي: **أهليةَ الحكم** سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة أو من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبيد، **وأهليةَ العبارة**؛ لأنه لا يخلّ بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صحّ نكاح المريض وطلاقه وإسلامه وسائر ما يتعلّق بالعبارة.

Ancak hastalık, acziyete yol açtığı için hastalığın bulunması halinde ibadetler, takate göre meşru kılınmıştır. Dolayısıyla namaz ve oruçta açık olduğu üzere hastalık arttıkça takat da azalır. Esasen hastanın malıyla başkasının hakkının ilgili olmaması ve hastalık sebebiyle de hastaya kısıtlama getirilmemesi gerekir. Fakat hastalık, halefiyyetin yani varisin ve alacaklının mal konusunda hastanın yerine geçmesinin illeti olan ölümün sebebi olduğu için hastalık varislerin ve alacaklının hakkının iliştiği bir sebep olur. Çünkü mülkiyet ehliyeti, ölümle iptal olur ve ölene en yakın kişiler onun yerine geçer. Aynı şekilde zimmet de ölümle birlikte yok olur ve borcun ödenmesinin mahalli olan mal, borçla meşgul olur. Dolayısıyla alacaklı da mal konusunda ölenin yerine geçer.

Bu yüzden ölüme bitiştiğinde kısıtlılığın, hastalığın başlangıcına dayanacağı şekilde sadece ikisinin (vâris ve alacaklı) hakkını koruyacak ölçüde hastaya hacir konulmasını gerektirir. Çünkü kısıtlılığı gerektiren hastalık, ölümün sebebi olan hastalık olup bu da başlangıcından itibaren dikkate alınan hastalıktır. Çünkü bu hastalık, kuvvelerin zayıflaması ve acıların peşpeşe gelmesiyle hâsıl olup bunun böyle olduğu da ancak ölümle sonuçlanmasıyla ortaya çıkar. Bu hastalık ölümle sonuçlandığında kısıtlılık, hastalığın başlangıcına istinad edecek şekilde sabit olur. Çünkü kural olarak hüküm, sebebin başlangıcına dayanır. -Metindeki *bi kadri* ifadesi *hacr* ile ilgilidir.- Bu kısıtlılık da sadece vâris ve alacaklının hakkını koruyacak ölçüde olur. Bu ölçü de vâris hakkında terikenin üçte ikilik kısmı; alacaklı hakkında da terike borca batıksa tamamı, borca batık değilse borç kadar olan kısmıdır. Borçtan veya terikenin üçte ikilik kısmından arta kalan kısım, hastanın nafakası, tedavi ücreti, neslinin devamı için -çünkü neslinin bekası, kendi bekası gibidir- mehr-i misille nikâh gibi vâris ve alacaklının hakkıyla ilgili olmayan kısımda ise hastalık kısıtlılığı gerektirmez. Hastalığın ölümle sonuçlanmasından önce, bunun ölümle sonuçlanıp sonuçlanmayacağı bilinmediği için şüpheyle kısıtlılık sabit olmaz. Çünkü asıl olan kısıtlılığın bulunmamasıdır.

Buna göre hibe ve kayırma amaçlı alım-satım gibi hastanın feshe ihtimali olan her tasarrufu yapıldığı anda sahih olur. Çünkü tasarrufun rüknü, şer'î bir velâyete bağlı olarak ehlinden sadır olup mahallinde gerçekleşmiştir. Engelin varlığı ise mütereddit olup geçersizdir. Sonra hastanın bu tasarrufunun geçersiz kılınmasına ihtiyaç duyulması halinde geçersiz kılınır.

(لكنّه) أي: المرض (يوجب العجزَ، فشُرعت العباداتُ معه بقدر المُكْنَة) كلّما ازداد قوّةً ازدادت نقصًا كما تبين في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي أن لا يتعلّق بماله حقُّ الغير، ولا يثبت الحجرُ عليه بسببه، لكنّه إذا ظهر أنه (سببُ موتٍ هو علةٌ للخلافة) أي: خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) المرض (سببَ تعلّق حقّ الوارث والغريم)؛ لأنّ أهلية الملك تبطل بالموت، فيخلفه أقرب الناس إليه، والذمّة تزول بالموت، فيصير المال الذي هو محلّ قضاء الدين مشغولًا بالدين، فيخلفه الغريم في المال.

(فيوجب) المرض (الحجرَ) على المريض (إذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستنِدًا إلى أوّله) أي: أوّل المرض، فإنّ الموجِب للحجر مرضٌ هو سبب الموت، وهو المرض عن أصله؛ لأنه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام، ولا يظهر ذلك إلّا باتّصاله بالموت، فإذا اتّصل به يثبت الحجر مستندًا إلى أوّل المرض؛ لأنّ الحكم يستند إلى أوّل السبب (بقدر ما يصان به) -متعلّق بـ«الحجر»- أي: في مقدار ما يقع به صيانةً (حقُّهما) أي: حقّ الوارث والغريم، وهو مقدارُ الثلثين في حقّ الوارث، والكلُّ في حقّ الغريم إن استغرق الدين، ومقدارُ الدين إن لم يستغرق (فقط) أي: لم يوجب الحجرَ فيما لا يتعلّق به حقُّ الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي المال، ومثل ما يتعلّق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله؛ لأنه كبقائه. ولمّا لم يُعلم قبل اتّصاله بالموت أنه يتّصل به أم لا لم يثبت الحجر بالشكّ؛ إذ الأصل هو الإطلاق.

(فكل تصرّفٍ) واقع من المريض (يحتمل الفسخَ) كالهبة وبيع المحاباة (يصحّ في الحال)؛ لأنّ ركن التصرّف صدر من الأهل ووقع في المحلّ عن ولاية شرعية، والمانع متردّد، فلا حكم له، (ثمّ يُنقَض)[1] ذلك التصرّف (إن احتيج إليه) أي: إلى نقضه،

[1] وفي المرقاة: ينتقض.

Feshe ihtimali olmayan her tasarrufu ise geçersiz kılınmayı kabul etmemesi yönüyle ölüme bağlı bir tasarruf olur. Mesela vâris ve alacaklı aleyhine olması halinde köle azadı böyledir. Ölenin terikesi borca batık ise alacaklının hakkını iptal etmeyecek şekilde bu tasarrufu geçerli olur ki, bu durumda kölenin, kıymetinin tamamını ödemesi için çalıştırılması gerekir. Ölenin terikesi borca batık değilse vârisin terikenin üçte ikilik kısmındaki hakkını iptal etmeyecek şekilde ölenin tasarrufu geçerli olur ki, bu durumda üçte ikilik kısım için kölenin çalıştırılması gerekir. Zira üçte ikilik kısım vârisin hakkıdır. Muallak olmayıp nâfiz olması yönüyle kölenin rehin veren tarafından azat edilmesi ise bundan farklıdır. Çünkü mürtehinin rehin olarak aldığı köle üzerindeki hakkı, elinde bulundurma (milk-i yed) hakkı olup rakabe mülkiyeti değildir. Vâris ve alacaklının köle üzerindeki hakkı ise milk-i rakabedir. Azadın sahih olması da milki-yede değil, milk-i rakabeye dayanır.

Kıyasa göre hasta, sıla türünden tasarrufa mâlik değildir. *Sıla*, mâlî bir bedel olmaksızın bir malı başkasına temlik etmektir. Mesela hibe ve sadaka böyledir. Yine kıyasa göre hasta, zekât ve fıtır sadakası gibi mâlî olan Allah haklarını ödemeye de mâlik değildir. Aynı şekilde bu ikisini yani sıla türünden olanları ve mâlî olan Allah haklarını vasiyet etmeye mâlik değildir. Çünkü teberrudan kısıtlı olmasını gerektiren sebep mevcuttur. Bu tür tasarrufları ise teberru kabilindendir. Fakat hastanın lehine olmasını dikkate alarak sağlığında yapamadığı bazı şeyleri telafi edebilsin diye malının üçte birlik kısmında geçerli olacak şekilde bu tasarruflar konusunda istihsana başvurduk. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Allah, amelleriniz artsın diye ömürlerinizin son demlerinde mallarınızın üçte birlik kısmını size bağışlamıştır. Bunu istediğiniz şekilde değerlendirin.*"

Şâri', vâris lehine vasiyeti iptal edip onun mirastaki payını kendi açıklayınca vâris lehine vasiyet *şekil*, *anlam*, *hakikat* ve *şüphe* açılarından bâtıl olmuştur. Şöyle ki, Allah Teâlâ "*Sizden birine ölüm gelip çattığında farz kılındı.*" (Bakara, 2/180) sözüyle önce varis lehine vasiyeti meşru kılmış, sonra bu âyeti neshederek "*Allah, çocuklarınız hakkında tavsiye eder.*" (Nisâ 4/11) sözüyle vasiyeti açıklamayı kendi üzerine almıştır. Hz. Peygamber de "*Allah Teâlâ her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat edin! Artık vâris lehine vasiyet yoktur.*" demiştir.

(و) كل (ما لا يحتمله) أي: الفسخ (يصير كالمعلّق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالإعتاق) إذا وقع (على وارث أو) على (غريم)، فإن كان على الميّت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يُبطِل حقَّ الدائن، فيجب السعاية في الكل، وإن لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يُبطِل حقَّ الوارث في الثلثين، فيجب السعاية فيهما؛ لأنه حقّ الوارث (بخلافه) أي: الإعتاق (من الراهن) حيث ينفذ؛ لأنّ حقَّ المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة، وحقَّ الوارث والغريم في ملك الرقبة، وصحّة الإعتاق تبتنى على الثاني، لا الأوّل.

(والقياس أن لا يملك) المريض (الصلةَ) وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة، (و) أن لا يملك (أداءَ حقّ الله تعالى المالي) كالزكاة وصدقة الفطر، (و) أن لا يملك (الوصيةَ بهما) أي: بالصلة وأداءِ حقّه تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرّع، وهذه الأشياء تبرّعاتٌ، (لكنّا استحسَنَّاها) أي: تلك التصرّفات (من الثلث نظرًا له) ليتدارك بعض ما قصّر في صحّته، قال عليه السلام {إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ فِي آخِرِ أَعْمَارِكُمْ زِيَادَةً عَلَى أَعْمَالِكُمْ فَضَعُوهُ حَيْثُ شِئْتُمْ}.

(ولمّا أبطلها) أي: الوصية (الشارعُ للوارث) شرع الله تعالى أوّلًا الوصيةَ للوارث بقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ الآية [البقرة، ٢/١٨٠] ثم نسخ هذه الآية (وتولّاها) أي: انتصب لبيانها حيث قال تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ الآية [النساء، ٤/١١]، وقال عليه السلام {إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ} (بطلت) الوصية للوارث:

* Vasiyetin şekil bakımından bâtıl olması, hastanın terikedeki bir malı, denk bir kıymetle veya kıymetinden daha düşüğe varislerinden birine satmasıdır. İmâmeyn, satışın denk kıymetle olması halinde bu satışın sahih olduğu görüşündedir. Zira bu durumda varisin hakkıyla -bu da satılan malın mâlî değeridir- ilgili olan herhangi bir şeyin iptali söz konusu değildir. Bu, tıpkı yabancı birine satması gibi olur. Ebû Hanîfe'nin bu satımın bâtıl olduğuna ilişkin gerekçesi ise şudur: Hasta, mallarından biri konusunda vârislerden birini tercih etmiştir ki, yaptığı bu tercih, şeklen vasiyet olur. Zira her ne kadar bir bedel karşılığında olduğu için murisin bu tercihi anlam açısından vasiyet olmasa da insanlar, eşyanın değeri konusunda yapmadıkları münakaşayı şekli konusunda yaparlar.

* Vasiyetin anlam açısından bâtıl olması, vârislerden biri lehine ikrarda bulunmuş olması yönüyledir. Çünkü bu ikrar, anlam olarak vasiyettir. Zira mûris, mâlî değeri değeri olan bir malı, vârise bedelsiz olarak teslim etmektedir.

* Vasiyetin hakikaten bâtıl olması, murisin vârislerden birine vasiyette bulunmuş olması yönüyledir.

* Vasiyetin şüphe açısından bâtıl olması da ribanın cereyan ettiği bir malın kaliteli olanını, aynı cinsten düşük kaliteli bir mal karşılığında satması yönüyledir ki, kalitenin vâris hakkında mütekavvim bir mal gibi olması sebebiyle bu câiz değildir. Zira farklı bir cinsten vazgeçip aynı cinse yönelmede kaliteli olanı vasiyet etme töhmeti söz konusu olur. Haramlık şüphesi taşıyan şey de haramdır.

Vârise vasiyetin bâtıl olmasına şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Şâri', terikenin tamamında değil, üçte ikilik kısmında vârislerin hakkını açıklamayı üstlenmiştir. Bu durumda geri kalan üçte birlik kısımdan vârise vasiyet niye câiz olmasın![1]

*Cevap*: Hz. Peygamber'in "*Vârise vasiyet yoktur.*" sözü, vasiyeti cins olarak kaldırmıştır. Bu da vâris hakkındaki vasiyetinin hiçbir şekilde meşru olmamasını gerektirir. Hz. Peygamber'in özellikle vârisi belirtmiş olması da bunu gösterir. Çünkü vâris ve vâris dışındakiler üçte birlik kısmın dışında eşittir.

### 3.1.10. Mevt (Ölüm)

Semavî ehliyet arızalarından bir diğeri ölümdür. Ölüm, sırf acziyet halidir. Kölelik, hastalık ve küçüklükte bulunan kudret yönü ölümde bulunmaz. Ölümle ilgili dünya ve ahirete ilişkin birtakım hükümler mevcuttur.

1 Kâânî'nin ifadesine göre itiraz Semerkandî'ye ait olup cevap da Kâânî'ye aittir.

* (صورةً) بأن يبيع المريضُ عينًا من التركة من الوارث بمثل القيمة أو لا. **وقالا**: يصحّ إذا كان بمثلها؛ إذ ليس فيه إبطال شيء مما تعلّق به حقّ الوارث، وهو المالية كما إذا باع من الأجنبي. **وله**: أنه آثر بعض ورثته بعينٍ من أعيان ماله، فيكون ذلك منه إيصاءً صورةً؛ إذ للناس مناقشاتٌ في صورة الأشياء ليست لهم في معانيها وإن ٥ لم يكن إيصاءً معنى لكونه مقابلًا لعوض.

* (ومعنًى) بأن يقرَّ لأحد الورثة، فإنه وصيةٌ معنًى؛ لأنه يسلّم له المالية من غير عوض.

* (وحقيقةً) بأن أوصى لأحد الورثة.

* (وشبهةً) بأن باع الجيّد من الأموال الربويّة برديءٍ من جنسه لم يجز لتقوّم ١٠ الجودة في حقّه؛ لأنّ في العدول عن خلاف الجنس إلى الجنس تهمة الوصية بالجودة، وشبهة الحرام حرام.

**واعترض**:[١] بأنّ تولّي الشارع في الثلثين، لا الكلِّ، فلِمَ لا يجوز وصيته للوارث من الثلث.

**والجواب**: أنّ قوله عليه الصلاة والسلام {أَلَا لَا[٢] وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ} نفيٌ لجنس ١٥ الوصية، فيقتضي أن لا يبقى وصيته مشروعةً في حقّه أصلًا؛ ولأنّ تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك؛ لأنه وغيرَه فيما وراء الثلث سواء.

### [العاشرة: الموت]

(ومنها: **الموت**، وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرقّ والمرض والصغر، ويتعلّق به أحكام الدنيا وأحكام الآخرة.

---

١ المعترض هو السمرقندي، والمجيب هو القاءاني شارح المغني.
٢ د - لا.

Ahiret hükümleri, dört kısma ayrılır:

*Birincisi*, ölenin malı, canı ve namusu konusunda başkasının kendisine yaptığı zulüm sebebiyle zulüm yapanın aleyhine ölenin lehine vâcip olan haklardır.

*İkincisi*, ölenin başkasına yaptığı zulüm sebebiyle başkasının lehine ölenin aleyhine vâcip olan haklardır.

*Üçüncüsü*, ölen kişinin iman ve taatleri sebebiyle nail olacağı sevap ve şereftir.

*Dördüncüsü*, ölen kişinin işlediği günah ve suçlar sebebiyle maruz kalacağı acılar ve rezaletlerdir.

Ahiret hükümleri konusunda ölüm için hayat hükmü söz konusudur ki, bunlar da yukarıda belirtilen dört hükümdür. Çünkü bu hükümlere nispetle ölen için kabir, dünya hayatına nispetle çocuk için rahim ve beşik gibidir. Şöyle ki, ölü, yok olduktan sonra yeniden çıkmak ve ikinci bir hayat için kabre konur ve ahiret hükümlerine yönelik konularda kabirde onun için dirilerin hükmü söz konusu olur. Bu, tıpkı dünya hükümlerine yönelik konularda cenin için dirilerin hükmünün söz konusu olması gibidir. Öyle ki, bu yüzden cenin lehine vasiyet yapılması sahihtir ve cenin lehine miras askıya alınır.

Dünyevî hükümler de aynı şekilde dört kısma ayrılır. Musannif, az olduğu için uhrevî hükümlere öncelik vermiştir.

***Birincisi***, oruç, namaz ve zekât gibi teklif kapsamına giren ibadetlerdir. Ölüm, günah hariç teklif türünden olan dünyevî hükümleri düşürür. Çünkü bu hükümlerden amaç, mükellefin ihtiyarıyla edâ edilmesidir ki, imtihan gerçekleşebilsin. Ölümle birlikte bu maksat ortadan kalkar. Günah ise düşmeyip kalır. Çünkü günah ahirete ilişkin hükümlerden olup yukarıda ölünün bu konuda dirilere dâhil olduğu geçti.

***İkincisi***, başkasının ihtiyacı için konulan hükümlerdir. Bu da kendi arasında üç kısma ayrılır:

Birincisi, zekât, fıtır sadakası ve mahremlerin nafakası gibi sıla türünden olan hükümlerdir.

İkincisi, zimmete taalluk eden borç ve bu konudaki vadedir.

Üçüncüsü ise vedîalar ve gasbedilen mallar gibi aynla ilgili haktır.

**أمّا الثانية** فأنواع أربعة:

**الأوّل**: ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه إمّا في ماله أو نفسه أو عرضه.

**الثاني**: ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير.

**الثالث**: ما يلقّاه من الثواب والكرامة بسبب الإيمان والطاعات.

٥ **الرابع**: ما يلقّاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح.

(وله) أي: للموت (حكم الحياة في أحكام الآخرة) وهي الأحكام الأربعة المذكورة؛ لأنّ القبر للميّت بالنسبة إلى تلك الأحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة إلى حياة الدنيا من حيث إنّ الميّت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء، فكان له فيه حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الآخرة، كما أنّ للجنين حكمَ الأحياء فيما يرجع ١٠ إلى أحكام الدنيا حتى يصحّ له الوصية ويوقف له الميراث.

**وأمّا الأولى** فأربعة أيضًا، قدّم الثانية لقلّتها:

**الأوّل**: ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات، (و) الموت (يُسقِط من الدنيوية ما هو من قَبِيل التكليف)؛ لأنّ الغرض الأداء عن اختيار ليحصل الابتلاء، وقد فات ذلك بالموت (إلّا الإثمَ) فإنه يبقى؛ لأنه من أحكام ١٥ الآخرة، وقد سبق أنه فيها ملحق بالأحياء.

**والثاني**: ما شرع عليه لحاجة غيره، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم.

الثاني: الدين المتعلّق بالذمّة والأجل فيه.

الثالث: حقّ متعلّق بالعين كالودائع والغصوب.

Ölüm, başkasının ihtiyacı için konulmuş *sıla* türünden hükümleri düşürür. Çünkü ölümle zimmette meydana gelen zafiyet, kölelikteki zafiyetin üstündedir. Kölelik, sıla türünden yardımların vücûbuna engel olduğuna göre ölüm evleviyetle engel olur. Ancak ölenin vasiyette bulunması bundan müstesna olup bu vasiyet de malının üçte birlik kısmında geçerli olur. Çünkü şer', lehine olan bir durumu gözeterek malının üçte birinde vasiyet yoluyla tasarrufta bulunmasına cevaz vermiştir. Aynı şekilde ölüm, zimmetteki borcu da düşürür. Çünkü borç, ölenin sırf takdirî zimmetiyle birlikte kalmaz. Zira ölüm sebebiyle bu zimmet zaafa uğrar ve bizatihi borcu taşıyamaz. Ancak zimmete, kendisiyle borcun ödeneceği bir malın veya zimmetlerin kendisiyle pekiştiği bir kefilin eklenmesi bundan müstesnadır. Bu takdirde ölenin zimmeti, takdirî değil, hakikî bir zimmet gibi olur ve borç bâki kalır. Öyle ki, mal ve kefil bulunmadığında borç da kalmaz. Bu yüzden Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Kendisine halef olacak bir kefil bulunmadığında ölen müflis kimsenin borcuna kefil olmak sahih olmaz. Kısıtlı köle ise bundan farklıdır. Şöyle ki, kısıtlı kölenin ikrar ettiği borca kefil olmak sahih olup borç, bu kefalet sebebiyle kefilden derhal talep edilir. Çünkü kısıtlı da olsa kölenin zimmeti hayatta olması ve mükellef olmasından dolayı tam zimmettir. Kölenin mâlî değerinin zimmetine eklenmesi ise efendinin hakkı açısından olup alacaklıların hakları gözetilerek kölenin rakabesi borç karşılığında satılır.

Ölüm, vedîa ve gasp edilen mallar gibi aynla ilgili olan hakları düşürmez. Çünkü ölenin bu aynla ilgili fiili bizatihi amaç değildir. Bu tür kul haklarında asıl maksat, aynın sahibi için güvende olmasıdır. Bu yüzden malı gasp edilen kişi, bir şekilde gasp edilen malını bulsa bu malı alma hakkına sahiptir. İbadetlerde ise durum bundan farklı olup ibadetlerde asıl amaç fiildir.

***Üçüncüsü***, kendi ihtiyaçları için konulmuş olan hükümlerdir. Ölüm, ölenin ihtiyacı için konulmuş hükümleri düşürmez. Çünkü ölen kişi muhtaç bir varlıktır. Ölüm ise acziyet hali olup ihtiyaca aykırı bir durum değildir. Dolayısıyla terikesinden ihtiyaçlarını giderecek miktarda bir mal, ölenin mülkiyetinde olmak üzere kalır. Bu yüzden:

**1)** Techiz masrafları, borçlarına takdim edilir. Çünkü tıpkı hayatta iken elbise ihtiyacının borçlarından öncelikli olması gibi ölenin techiz masraflarına ihtiyacı, borçlarından daha kuvvetlidir. Techiz masraflarının borçlarına takdim edilmesi, başkasının hakkının ölendeki bir ayn ile ilgili olmaması durumundadır. Fakat rehnedilmiş malda olduğu gibi başkasının hakkı bir aynla ilgiliyse hak sahibi bu aynı almaya, bu malın ölenin teçhizine harcanmasından daha hak sahibidir.

(و) الموت يُسقِط (ممّا شرع عليه لحاجة غيرِه الصلةَ)؛ لأنّ ضعف الذمّة بالموت فوق ضعفها بالرقّ، والرقّ ينافي وجوب الصلات، فالموت أولى (إلّا أن يوصي فيصحّ من الثلث)؛ لأنّ الشرع جوّز تصرّفه فيه نظرًا له (و) يُسقِط أيضًا (دينًا في الذمة)، فإنه لا يبقى بمجرّد ذمّته المقدّرة؛ لأنها ضعفت بالموت، فلا تحتمل الدين بنفسها (إلّا أن ينضمّ إليها) أي: الذمّة (مالٌ) يؤدَّى منه (أو كفيلٌ) يؤكّد به الذِّمَمُ، وحينئذ تصير ذمّته كالمحقّقة، فيبقى الدين حتى إذا انتفيا انتفى الدين، ولهذا قال الإمام: الكفالة بالدين عن المفلس لا تصحّ إذا لم يخلف كفيلًا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصحّ الكفالة بما أقرّ به، ويؤخذ بها في الحال؛ لأنّ ذمّته في نفسه كاملة لحياته ومكلّفيّتِه، وإنما ضُمّت المالية إليها في[1] حقّ المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرًا للغرماء،

و(لا) يُسقِط (حقًّا متعلِّقًا بالعين كالودائع والغصوب)؛ لأنّ فعله فيه غير مقصود، وإنما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه، ولهذا لو ظفر به، له أن يأخذه بنفسه بخلاف العبادات.

**والثالث**: ما شرع له لحاجة نفسه، (و) الموت (لا يُسقِط ما شرع له لحاجته)؛ لأنه مخلوق محتاج، والموت عجز، فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تُقضَى به) تلك الحاجةُ (على) حكم (ملكه).

(ولذا قدّم جهازُه) على ديونه؛ لأنّ الحاجة إلى التجهيز أقوى منها إليها كما أنّ لباسه حالَ حياته مقدّمٌ على ديونه، وهذا التقديم إذا لم يكن حقّ الغير متعلّقًا بالعين. أمّا إذا كان كالمرهون فصاحب الحقّ أولى بالعين من صرفها إلى التجهيز.

---
[1] د - في.

**2)** Sonra borçları, vasiyetlerine takdim edilir. Çünkü borç, vasiyetten daha önemlidir. Zira borç, kendisiyle Rabbi arasına giren bir engeldir.

**3)** Sonra malının üçte birinden yaptığı vasiyetleri takdim edilir. Yani malının üçte birinden yaptığı vasiyetler, malın vârisler arasında taksim edilmesinden önce yerine getirilir. Çünkü Şâri', ölenin hayatta iken yapamadığı hayırları telafi etmesine duyduğu ihtiyaç sebebiyle malının üçte birlik kısmında vârisin hakkını kesmiştir. Ölenin bu ihtiyacı, vârisin mal konusunda ona halef olmasından daha kuvvetlidir. Nasıl kuvvetli olmasın ki! Allah Teâlâ "*Yapılacak vasiyet ve borçtan sonra*" (Nisâ, 4/12) diyerek bunu açıkça belirtmiştir.

**4)** Sonra ölene halef olmak suretiyle vârisleri mirasçı kılınır ve malı varisler arasında taksim edilir. Çünkü vâris, insanlar içinde ölene en yakın olan olup yakının onun malından faydalanması, kendisinin faydalanması gibidir. Hatta Allah Teâlâ, ölen kişiyi tekrar diriltecek olsa bu kişi, vârislerinin elinde aynen bulduğu malı alır. Çünkü vâris, mülkiyet konusunda onun halefidir. Asıl bulunduğunda halefin hükmü geçersiz olur. Fakat bu malların tekrar mûrisin mülkiyetine dönmesi, hâkim kararı veya vârislerin rızasıyla olur. Vârisin mülkiyetinden çıkardığı veya tükettiği mal ise bundan farklı olup mûrise geri dönmez. Zira vâris, kendine ait bir malı mülkiyetinden çıkarmış veya tüketmiştir. Çünkü mûrisin ölmesiyle bu mal onun malı olmuştur. Ümmüveled ve müdebber olan cariye ve kölelerin durumu da farklı olup bunlar da mûrise geri dönmez. Çünkü murisin ölmesiyle bunlar azat olmuş olurlar. Azat ise gerçekleştikten sonra feshedilemez. *el-Kâfî*'deki ifade böyledir.

Tüm bu haklar ölenin yararı gözetilerek sabit olur. -Metindeki *nazaran lehu* ifadesi geçen hususların tamamıyla ilgilidir.- Yani bu haklar, belirtilen sıraya uygun bir şekilde ölenin yararı gözetilerek sabit olur. Çünkü az önce açıkladığımız üzere tüm bu haklardaki yarar ölene râcidir.

Yine bu sebepten köle ile yapılan kitâbet akdi, efendinin ölümünden sonra ittifakla devam eder. Çünkü efendinin buna ihtiyacı vardır. Zira kitâbet sözleşmesi, anlam açısından azat etme olup efendi bu azat sayesinde cehennem azabından kurtulur. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Kim mümin bir köleyi azat ederse Allah da kölenin her bir uzvuna karşılık onun bir uzvunu ateşten azade kılar.*" Geriye kitabet bedelini ödemeye yetecek miktar mal bıraktığında mükatep köle öldükten sonra da kitabet akdi devam eder. Çünkü mükatep kölenin bu akdin devam etmesine ihtiyacı vardır.

(ثمّ) تقدّم (ديونُه) على وصاياه؛ لأنه أهمّ من الوصية؛ لأنّ الدين حائل بينه وبين ربّه.

(ثمّ) تقدّم (وصاياه) من ثلثه أي: تنفّذ وصاياه من ثلث ماله قبل أن يقسم مالُه بين الورثة؛ لأنّ الشارع قطع حقَّ الوارث في الثلث لحاجته إلى تدارك ما قصّر فيه حال حياته، وهذه الحاجة أقوى من خلافة الوارث عنه في المال. كيف، وقد نصّ الله تعالى على ذلك بقوله تعالى ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء، ٤/١٢].

(ثمّ يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه)؛ لأنّ الوارث أقرب الناس إليه، فانتفاع قريبه بماله[1] كانتفاع نفسه به حتى لو أحياه الله تعالى فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه أخذه؛ لأنّ الوارث خلفٌ عنه في الملك، فإذا وُجد الأصل بطل حكم الخلف، ولكن إنما يعود إلى ملكه بقضاءٍ أو رضاءٍ بخلاف ما إذا أزاله الوارث عن ملكه أو أتلفه؛ لأنه أزال أو أتلف مال نفسه؛ لأنه صار له بموته؛ وبخلاف أمّهات أولادِه ومدبَّرِيه؛ لأنهم عتقوا بوجود الموت، والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ، كذا في **الكافي**.[2]

(نظرًا له) -متعلّق بالجميع- أي: تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرًا له؛ لأنّ النفع في الكل راجع إليه كما بيّنّا.

(و) لذا أيضًا (تبقى الكتابةُ بعد) موت (المولى) بلا خلاف؛ لأنّ المولى يحتاج إليه؛ لأنها إعتاق معنى، وبه يحصل الخلاص من العقاب، قال عليه السلام {مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً أَعْتَقَ اللهُ تَعَالَى بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهَا عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ}، (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتَبِ عن وفاءٍ) أي: مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب إلى بقائها؛

---

١ د: بمال.
٢ ف: «في النكاح» بدل «في الكافي».

Zira bu sayede mükatep hürriyet şerefini elde etmiş olur, çocukları hür olur ve insanların, çocuğunu babasının köle olmasıyla ayıplaması sebebiyle çektiği eziyetten dolayı eziyet çekmez. Zira Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Ehline eziyet veren şey, kabrinde ölene de eziyet verir.*"

Yine aynı sebepten dolayı şöyle dedik: Kadın iddet süresinde ölen kocasını yıkar. Çünkü koca kadına mâlik olup özellikle de ölüm halinde kendisinin ihtiyacı olan bir konuda iddeti bitene kadar kadın, kocanın milk-i nikâhında kalmaya devam eder. Kocanın bu ihtiyacı da yıkanmasıdır. Bunun aksi söz konusu değildir. Şöyle ki, kadın öldüğünde kocası onu yıkayamaz. Çünkü kadın, koca tarafından mâlik olunan olup memluk oluş ehliyeti, ölümle bâtıl olur.

*Denirse ki*, memluk oluş, acziyet alametidir. Ölüm bu ehliyeti ortadan kaldırdığına göre kudret alameti olan mâlikliği ortadan kaldırması evleviyetle sabit olur.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir. Memluk olan üzerindeki mülkiyet, memluk olanın değil, mâlikin ihtiyacını gidermek için konulmuştur. Dolayısıyla bu ihtiyaç devam ettiği sürece mâliklik de devam eder. Memlukiyyet ise varlığına ihtiyaç duyulmadığı için ölümden sonra devam etmez. Çünkü memlukiyyet, memluk olanın ihtiyacı için konulmamıştır. Eğer memlukiyyet devam edecek olsa bu mâlik olan için söz konusu olur.

***Dördüncüsü***, ölünün ihtiyacını gidermeye uygun olmayan hükümlerdir. Musannif metinde buna şöyle diyerek işaret etmiştir: Ölenin ihtiyacına uygun olmayan hükümlere gelince mesela kısas böyledir, çünkü kısas, ölenin yakınlarının ciğerinin soğuması ve intikam duygusunun yatışması için konulmuş bir hüküm olup ölenin buna ihtiyacı yoktur. Diğer yandan kısas, ölenin borçlarının ödenmesi, vasiyetlerinin yerine getirilmesi gibi ihtiyaçlarının giderilmesine de uygun değildir. Bu yüzden kısas, doğrudan vârisler lehine bir hak olarak vâcip olur. Çünkü kısas hükmü sabit olduğunda ölenin vücûb ehliyeti kalmadığı için onun yerine geçen velisinin lehine bir hak olarak vâcip olur. Allah Teâlâ'nın şu sözü de bunu destekler niteliktedir: "*Kim haksız yere öldürülürse biz, onun velisine bir yetki verdik.*" (İsrâ, 17/33). Allah, bu âyette kısası doğrudan veliye ait bir hak olarak sabit kılmıştır. Dolayısıyla vâris, kısas konusunda ölenin halefi sayılmaz. Kısasın doğrudan vârise ait bir hak olması sebebiyle velinin, mûris ölmeden kâtili affetmesi sahihtir.

لأنه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق أولاده ولا يتأذّى في قبره بتأذّي ولده بتعيير الناس إيّاه برقّ أبيه، قال عليه السلام {يُؤْذِي الْمَيِّتَ فِي قَبْرِهِ مَا يُؤْذِيهِ فِي أَهْلِهِ}.

(و) لذا أيضًا (قلنا: تغسل المرأةُ زوجَها في العدّة)؛ لأنّ الزوج مالك لها، فبقي ملكه فيها إلى انقضاء العدّة فيما هو من حوائجه خاصّةً حالةَ الموت، وهو الغسل ٥ (بلا عكسٍ) حيث لم يكن لزوجها أن يغسلها إذا ماتت؛ لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت.

**فإن قيل**: المملوكية سِمَة العجز، فإذا نفاها الموت فلأن ينفي المالكية -وهي سِمَة القدرة- أولى؛

**أجيب**: بأنّ الملك في المملوك شُرِع لقضاء حاجة المالك، لا لقضاء حاجة ١٠ المملوك، فيبقى المالكية ما بقي الحاجة، ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة إلى إثباتها؛ لأنها لم تشرع لحاجة المملوك، فلو بقيت لصارت له.

**والرابع**: ما لا يصلح لقضاء حاجة الميّت، وإليه أشار بقوله (وأمّا ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص)، فإنه شرع لتشفّي الصدر ودرك الثأر، والميّت غير محتاج إليه، وإنه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب ١٥ القصاص (للورثة ابتداءً)؛ لأنّ الميّت لـمّا خرج عند ثبوت الحكم عن أهلية الوجوب له وجب ابتداءً للولي القائم مقامه، يؤيّده قوله تعالى ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء، ١٧/٣٣]، جعل ثبوت القصاص للولي ابتداءً، فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص، ولذا صحّ عفوه حال حياة المورث،

Bu, mûris hayatta iken vârisin mûrisin borçlusunu borçtan ibrâ etmesi gibi değildir. Diğer yandan kısasın meşru kılınmasından maksat, intikam duygusunun yatışması ve maktulün vârislerinin ve akrabalarının hayatının güvende olması olduğuna göre -zira kâtil kısasen öldürülmeyecek olsa bu sefer maktulün vârislerini öldürmeye kasteder ki, bu kasıt vârislerle ilgilidir- kısas doğrudan onların hakkı olur.

*Denirse ki*, bu takdirde bütün vârisler hazır olmadıkça ve kısas talebinde bulunmadıkça kısasın uygulanmasının câiz olmaması gerekir. Hâlbuki durum böyle değildir. Zira vârislerden biri kâtili affetse veya kısası uygulasa diğerlerinin hakkı kesinlikle bâtıl olur ve bu vârisin diğerlerine hiçbir şey ödemesi gerekmez.

*Deriz ki*, kısas, bir öldürmenin cezası olduğu için tek şey olup bölünmez. Çünkü hayatın, mahallin (kâtil) bir kısmından izale edilip bir kısmından izale edilmemesi mümkün değildir. Bu yüzden kısas hakkı, vârislerin her biri açısından tam olarak sabit olur. Bu tıpkı erkek kardeşlerin sahip olduğu evlendirme velâyetine benzer. Dolayısıyla vârislerden biri, kısası gerçekleştirecek olursa veya affederse diğerlerine bir şey ödemesi gerekmez. Çünkü bu vâris, kendisine ait bir hak konusunda tasarrufta bulunmuştur. İşte bu yüzden Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Küçük olan vâris büyümeden önce büyük olan vârisin kısasın uygulanmasını isteme hakkı vardır. Çünkü büyüğün bu hakkı kullanması, küçüğün hakkında tasarrufta bulanma değil, kendine ait bir hak konusunda tasarrufta bulunmasıdır. Büyük olan vârisin bu hakkı kullanamaması, varisler içinde başka bir gâib büyük vârisin bulunması durumundadır. Çünkü gâip olan bu vârisin affetme ihtimali vardır ve affetme ihtimali ağır basar. Çünkü kısasın affedilmesi mendup bir iştir. Üzerinde durduğumuz küçük kardeşin bulunması durumunda ise af söz konusu değildir. Küçüğün bülûğa erdikten sonra affedeceğini vehmetmek de dikkate alınmaz. Çünkü bu durumda da büyük vâris için sabit olan bir hakkın ihtimale binaen iptal edilmesi söz konusudur.

Dolayısıyla vârislerin mûrisin ölümünden önce kâtili affetmeleri sahihtir. Çünkü kısas, doğrudan kendileri lehine sabit olan bir haktır. Yine Ebû Hanîfe'ye göre kısas, vâris olunan bir hak değildir. Yani vârislerin hisselerinin geçerli olacağı şekilde sabit olmaz. Aksine doğrudan onların lehine bir hak olarak sabit olur. Öyle ki, kısasta vârislerden biri diğerinin yerine mahkemede kâtile hasım olmaz. Çünkü hâzır olan vârisin kısasa beyyine ikame etmesi üzerine kâtil hapsedilse, sonra gâip olan vâris gelse hâzır olan vâris, beyyineneyi yeniden göstermekle mükellef olup

لا كما لو أبرأ الوارث غريمَ المورث عن الدين حال حياته؛ ولأنّ الغرض من شرعه **لـمّا كان** درك الثأر وأنْ تسلم حياة الأولياء والعشائر؛ -إذ لو لم يُقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع إليهم- **كان**[1] القصاص حقّهم ابتداءً.

**فإن قيل**: فينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص إلّا بحضور الكل ومطالبتِهم، ٥ وليس كذلك؛ إذ لو عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلًا، ولا يضمن للباقين شيئًا؛

**قلنا**: القصاص لكونه جزاءَ قتلٍ واحدٍ واحدٌ لا يتجزّأ؛ إذ لا يمكن إزالة الحياة عن بعض المحلّ دون البعض، فيثبت في حقّ كل واحد كَمَلًا كولاية الإنكاح للإخوة، فإذا استوفى أحدهم أو عفا لا يضمن شيئًا للباقين؛ لأنه تصرّف في خالص حقّه، ولذا قال الإمام «للكبير ولاية الاستيفاء قبْل كِبَرِ الصغير»؛ لأنه ١٠ تصرّفٌ في خالص حقّه، لا في حقّ الصغير، وإنما لا يملك الكبير إذا كان فيهم كبيرٌ غائبٌ لاحتمالِ العفو عن الغائب ورجحانِ جهة وجود العفو؛ لأنه مندوب، والعفو هنا معدوم، ولا عبرة بتوهّمه بعد البلوغ؛ لأنّ فيه إبطالَ حقٍّ ثابتٍ للكبير بالاحتمال.

(فصحّ عفوُهم قبل موته)؛ لأنّ القصاص لهم ابتداءً (ولم يورث) القصاص أيضًا ١٥ (عنده)[2] أي: لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة؛ بل يثبت ابتداءً لهم (حتى لم ينتصب البعضُ) أي: بعض الورثة خصمًا (عن البعض) الآخر، فإنّ الحاضر لو أقام بيّنة على القصاص فحبس القاتل، ثم حضر الغائب كُلِّفَ أن يعيد البيّنة،

---

١ وفي هامش م: جواب «لـمّا»، «منه».
٢ أي: عند الإمام أبي حنيفة.

beyyine iadesinden önce ikisi lehine kısasa hükmedilmez. Çünkü kısas, ikisi lehine doğrudan sabit olan bir hak olup ikisinden her biri sanki tek başına bu hakka sahip gibidir. Kısasın ikisinden biri hakkında sabit olması diğeri hakkında da sabit olması anlamına gelmez. Mal gibi vâris olunan şeyler ise bundan farklıdır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise kısas, vâris olunan bir haktır. Çünkü kısasın halefi mal olup bu da ittifakla vâris olunan bir haktır. Halef olan şeyin hükmü ise aslın hükmüne aykırı olmaz.

*Cevap*: Kısasın doğrudan vârisler lehine bir hak olarak sabit olması, ölenin ihtiyaçlarına uygun olmamasının zorunluluğundan kaynaklanır. Sulh veya af yoluyla kısas, mala dönüştüğünde -mal, ölenin teçhiz, borçlarının ödenmesi, vasiyetlerinin yerine getirilmesi gibi ihtiyaçlarını karşılamaya uygundur- zaruret ortadan kalkar ve vâcip olan hak mal olmuş gibi olur. Çünkü halef, ancak aslın vâcip olduğu sebep ile vâcip olur. Dolayısıyla ölenin ihtiyaçlarından arta kalan kısım, asaleten değil halefiyyet yoluyla vârislerin olur. Âlimlerin söyledikleri budur.

*Derim ki*, bu cevap tartışmaya açıktır. Çünkü daha önce kazâ ile ilgili konularda şöyle geçmişti: Mal, kısas için makul bir misil değildir. Aslın sebebinin halefi gerektirmesi de ancak halefin asıl için makul bir misil olması durumunda söz konusu olur. Fakat halef, asıl için gayr-ı makul bir misil olduğunda ihtilafsız olarak yeni bir sebep ile vâcip olur. Dolayısıyla onların buradaki “Halef, ancak aslın vâcip olduğu sebep ile vâcip olur.” sözleri nasıl doğru olabilir! Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir.

Ancak kısasın, mala dönüşmesi bundan müstesnadır. Kısas, sulh veya vârislerden birinin affetmesiyle ya da şüphe sebebiyle mala dönüştüğünde bu durumda bu hak doğrudan maktul için sabit olur, sonra ona halef olmaları yoluyla vârislere intikal eder. Bu durumda bu maldan, ölenin borçları ödenir ve vasiyetleri yerine getirilir. Çünkü kısasta da asıl olan hakkın ölen lehine sabit olmasıdır. Çünkü kısas, onun kanının ve hayatının ortadan kaldırılmasının karşılığında vâciptir. Ancak biz bu hakkı, bir engelden dolayı doğrudan vârisler lehine bir hak olarak kabul ettik. Bu engel de hayatını kaybettikten sonra kısasın, ölenin ihtiyaçlarına uygun olmamasıdır. Halef olan malda ise bu engel bulunmadığı için vâris olunan bir hak kabul edilir. Durumlarının farklılığına bağlı olarak halef asıldan ayrılır. Bu farklılık da şudur: Asıl, ölenin ihtiyacını gidermeye uygun değildir

ولا يقضى لهما بالقصاص قبل إعادة البيّنة؛ لأنه ثبت لهما ابتداءً، وكل منهما في حقّ القصاص كأنّه منفردٌ، وليس الثبوت في حقّ أحدهما ثبوتًا في حقّ الآخر بخلاف ما يكون موروثًا كالمال.

**وأمّا عندهما**: فموروث؛ لأنّ خَلَفَه -وهو المال- موروثٌ إجماعًا، وحكمُ الخلف لا ٥ يخالف حكم الأصل.

**والجواب**: أنّ ثبوت القصاص حقًّا للورثة ابتداءً إنما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميّت، فإذا انقلب مالًا بالصلح أو بالعفو، والمالُ يصلح لحوائج الميّت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة، وصار الواجب كأنه هو المال؛ إذ الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل، فيثبت الفاضل من حوائج الميّت لورثته خلافة، ١٠ لا أصالة، كذا قالوا.

**أقول**: فيه بحث؛ إذ قد سبق في مباحث القضاء[1] أنّ المال ليس بمثل معقول للقصاص، وأنّ سبب الأصل إنما يوجب الخلف إذا كان الخلف مِثْلًا معقولًا للأصل، وأمّا إذا كان غيرَ معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف، فكيف يستقيم قولهم ههنا «الخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل»، فليتأمّل.

١٥ (إلّا إذا انقلب) القصاص (مالًا) إمّا بالصلح[2] أو بعفو بعض الورثة أو لشبهةٍ، فحينئذ يثبت للمقتول ابتداءً، ثم ينتقل منه إلى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يُقضَى منه ديونُه وينفّذ وصاياه)؛ لأنّ الأصل في القصاص أيضًا أن يجب للميّت؛ لأنه واجبٌ بمقابلة تفويت دمه وحياته؛ إلّا أنا أثبتناه للورثة[3] ابتداءً لمانع، وهو أنه لا يصلح لحاجة الميّت بعد انقضاء حياته؛ وفي الخلف عُدِمَ هذا المانع، فجُعِلَ موروثًا، ففارق ٢٠ الخلفُ الأصلَ لاختلاف حاليْهما، وهو أنّ الأصل لا يصلح لدفع حاجة الميّت،

---
١ د: القضايا.
٢ ف: بصلح.
٣ ر: أثبتناها للورثة، د: أثبتناها لورثة.

ve şüpheyle de sabit olmaz. Halef ise bu ihtiyacı gidermeye uygun olup şüpheyle sabit olur. Halef bazen durumun farklılığına göre asıldan ayrılır. Mesela teyemmüm böyle olup durumlarının farklı olması sebebiyle niyetin şart olması konusunda abdestten ayrılır. Farklılık da suyun bizatihi temizleyici, toprağın ise kirli olmasıdır.

Fakat sebep, ölenin lehine olarak gerçekleşir. Bu ifade, "Kısas, doğrudan vârisler lehine bir hak olarak vâcip olur." sözündeki yanlış anlamayı gidermeye yöneliktir. Yani kısas, doğrudan vârisler lehine bir hak olarak vâcip olur, fakat kısasın sebebi ölen lehine gerçekleşir. Çünkü telef edilen onun hayatıdır. Bundan velilerinden daha fazla kendisi faydalanır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında onun da yani yaralı kimsenin de ölmeden önce affetmesi sahih olur. Çünkü affetmek mendup bir davranıştır. Dolayısıyla imkân ölçüsünde bu affın kimlere ait olduğunun tashihi gerekir.

### 3.2. Müktesep Ehliyet Arızaları

İkinci tür de yani müktesep ehliyet arızaları da birinci tür gibi birtakım kısımlara ayrılır. Müktesep ehliyet arızaları ya sarhoşlukta olduğu gibi sebeplerine yönelmek ya da bilgisizlikte olduğu gibi izale edici sebepleri ortadan kaldırmaktan geri durmak suretiyle kulların kesbinin etkili olduğu arızalardır.

Müktesep ehliyet arızalarından bazısı sarhoşluk ve bilgisizlikte olduğu gibi hükmün kendisiyle ilgisi araştırılan mükelleften kaynaklanır, bazısı da ikrahta olduğu gibi başkasının mükellef üzerindeki fiilinden kaynaklanır.

#### 3.2.1. Cehl (Bilgisizlik)

Müktesep ehliyet arızalarından biri cehalettir. *Cehalet*, bilinmek durumunda olan şey hakkında bilginin bulunmamasıdır. Bilgisizlik, bir şeyin zıddına inanmakla birlikte bulunursa bu *cehl-i mürekkeb*, zıddına inanmak söz konusu değilse *cehl-i basit*tir. Ehliyet arızası olması bakımından cehalet dört kısımdır.

**1)** Musannif birinci kısmı şu sözüyle açıklamıştır: Bilgisizlik ya mazeret olmaya uygun olmayan bilgisizlik olur. Mesela kâfirin Allah Teâlâ'yı, birliğini, kemal sıfatlarını ve Muhammed *aleyhisselâm*ın peygamberliğini bilmemesi böyledir. Bu tür bilgisizlik, bu konularda kesin delillerin açık olmasından dolayı sırf bir inatlıktır.

ولا يثبت مع الشبهة، والخلف يصلح لذلك، ويثبت مع الشبهة. والخلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيمّم يفارق الوضوء في اشتراط النيّة لاختلاف حاليْهما، وهو أنّ الماء مطهّر بنفسه، والتراب ملوّث.

(لكنّ السبب انعقد له) استدراكٌ عن قوله «فيجب للورثة ابتداءً»، يعني: أنّ القصاص وجب للورثة ابتداءً، لكنّ سببه انعقد للميّت؛ لأنّ المتلَف حياته، وكان ينتفع بها أكثر من انتفاع أوليائه بها (فصحّ) بهذا الاعتبار (عفوُه) أي: المجروح (أيضًا)؛ لأنّ العفو مندوب إليه، فيجب تصحيحه بقدر الإمكان.

## [النوع الثاني: العوارض المكتسبة]

(وأمّا) النوع (الثاني) يعني: العوارض المكتسبة أي: التي يكون لكسب العباد مدخلٌ فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فأصناف) أيضًا كالأوّل.

(منها) ما يكون من المكلّف الذي يبحث عن تعلّق الحكم به كالسكر والجهل، ومنها ما يكون عن غيره عليه كالإكراه.

## [الأولى: الجهل]

فمن الأوّل (الجهل) وهو[1] عدم العلم عمّا من شأنه، فإن كان مع اعتقاد النقيض فمركّبٌ؛ وإلّا فبسيطٌ، (وهو) بحسب هذا المقام أربعة أقسام:

* **بيّن الأوّل** بقوله: (إمّا جهلٌ لا يصلح عذرًا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم، فإنه مكابرةٌ محضةٌ وعنادٌ بحتٌ لوضوح البراهين القطعية.

---

١ ف: هو.

Buna şöyle bir *itiraz* yöneltilmiştir. "*Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.*" (Bakara, 2/146; En'âm, 6/20) âyetinde belirtildiği gibi inatçı kâfir bazen hakkı bilir. Hakkı bildiği halde inkâr etmesi ise yine "*Bu âyetlerin Allah katından olduğunu kesin olarak bildikleri halde zulüm ve kibirlerinden bile bile inkâr ettiler.*" (Neml, 27/14) âyetinde belirtildiği üzere bilerek inkârdan ve kibirden kaynaklanır. Böyle bir inkâr ise cehalet sayılmaz.

Bu itiraza şöyle *cevap* verilmiştir. Bu, boyun eğme ve kabul etme şeklinde açıklanan tasdikin kâfirlerde bulunmaması anlamında bir cehalettir.

Fazilet sahibi âlimlerden biri,[1] bu cevabı "Söz konusu boyun eğme, kalbî bir iş olup bu, inatçı kâfirde de mevcuttur." diyerek reddetmiş ve bu itiraza "İnatçı kâfirin bildiği bir konuda ikrarı terk etmesi açık bir cehalettir." şeklinde cevap vermiştir.

*Derim ki*, bu cevap tartışmaya açıktır. Çünkü nasıl ki cehalet, ilim gibi kalbî ise ikrarın terki de ikrar gibi lisanîdir. Bu durumda ikrarın terkinin cehalet gibi değerlendirilmesi nasıl doğru olabilir ki! Aksine bu itiraza verilecek *cevap* şudur: Ya verilen misal, inatçı olmayan cahil kâfirin cehaletine mahsustur ya da bununla birlikte inatçı kâfirin cehaletini de kapsar. Kâfirin ikrarı terk etmesi şeklindeki fiilinin cehalet olarak isimlendirilmesi de müsebbebin sebep ile isimlendirilmesi türündendir. Çünkü onların ikrarı terk edip inkârı ızhar etmeleri, kesin delillerin ifade ettiği bilginin gereğine göre hareket etmeyenlerin vahim âkıbetini bilmemelerinin bir sonucudur. Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir.

Putlara tapmada olduğu gibi kâfirin tebdîle açık olmayan bir hüküm konusundaki inancı bâtıldır. Öyle ki, bu tür konulardaki küfür için hiçbir şekilde sahihlik hükmü verilmez. Tebdîle açık olan hüküm konusundaki inancı ise Hz. Peygamber'in "*Onları dinleri ile başbaşa bırakın.*" sözünden dolayı kendisine ilişilmesini ve dünyevî hüküm açısından da hitabın yani şer'î delilin kendisine uygulanmasını engeller. Bu engelleme, onlar için bir hafifletme değil, aksine istidrac ve mekr kabilinden olup günahlarının dolayısıyla da azaplarının artmasına yöneliktir. Sanki hitap, bu hükümler konusunda onları kapsamamaktadır. Bu tıpkı ümit kesildiğinde doktorun hastayı tedavi etmekten vazgeçmesi gibidir.

1 Musannifin kastettiği kişi Molla Fenârî'dir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 339.

**وأورد**: بأنّ الكافر المكابرَ قد يعرف الحقّ كما قال تعالى ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة، ١٤٦/٢]. وإنما ينكره جحودًا واستكبارًا كما قال تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[١] [النمل، ١٤/٢٧]، ومثل هذا لا يكون جهلًا.

٥ **وأجيب**: بأنّ معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسَّر بالإذعان والقبول.

**وردّه** بعض الأفاضل: بأنّ الإذعان حاصلٌ فيما ذكر؛ لأنه قلبي، **وأجاب** عن الإيراد: بأنّ ترك الإقرار فيما يعرفه ويجحده جهلٌ ظاهرٌ.[٢]

**أقول**: فيه بحث؛ لأنّ ترك الإقرار كالإقرار لساني، كما أنّ الجهل كالعلم جناني، فكيف يستقيم جعل ترك الإقرار من قبيل الجهل؛ **بل الجواب**: **إمّ**

١٠ بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند، **وإمّا** بتعميمه لجهل المعاند، وجعل تسمية فعله جهلًا من قبيل تسمية المسبّب باسم السبب، فإنّ تركهم الإقرارَ وإظهارَهم الإنكارَ مسبَّبٌ عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العملَ بموجَب علم يفيده البراهين القطعية، فتدبّرْ.

(فديانته) أي: اعتقاد الكافر (في حكمٍ لا يقبل التبديلَ) كعبادة الأوثان مثلًا

١٥ (باطلةٌ) حتى لا يُعطى للكفر حكمُ الصحّة بوجه، (وفيما) أي: ديانتُه في حكم (يقبله) أي: التبديل (دافعةٌ للتعرّض له) لقوله عليه السلام {أُتْرُكُوهُمْ وَمَا يَدِينُونَ} (و) دافعةٌ (للخطاب) أي: دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخفيفًا لهم؛ بل استدراجًا ومكرًا وزيادةً لإثمهم وعذابهم، كأنّ الخطاب لا يتناولهم فيها، كما أنّ الطبيب يُعْرِضُ عن مداواة العليل عند اليأس.

---

١ م ف د: عتوّا.

٢ المراد بـ«بعض الأفاضل» والرادّ والمجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٣٣٩/١.

Hitabın kendilerini kapsamaması şeklindeki gerekçeye bağlı olarak onlar açısından şarabın mütekavvim bir mal oluşu, itlafı sebebiyle tazmin edilmesi ve alım-satımının câiz olması ve benzeri yani şarabın hibe edilmesi, vasiyet edilmesi, tasadduk edilmesi, kıymetinden öşür alınması gibi hususlar sabit olur. Onlar açısından domuzun hükmü de bu şekildedir.

Şayet nikâhlamanın câiz olduğuna inanıyorlarsa kendi aralarında mahremlerini nikâhlamaları sahihtir ve bu nikâhla ihsan vasfı sabit olur. Öyle ki, böyle bir nikâhla cinsel ilişkide bulunsa ve sonra da müslüman olsa bu kimse muhsan sayılır. Çünkü zinadan afif olmak kazifteki ihsan için şarttır. Bu nikâh sahih olduğuna göre bu nikâhla ilişkide bulunmak zina sayılmaz. Dolayısıyla bu kişiye zina iftirasında bulunana kazif haddi uygulanır. Yine belirtilen anlamda sahih olmasından dolayı bu nikâh ile kocaya nafaka da vâcip olur. İkisinin birden meseleyi kadıya götürmeleri ve İslam'ın hükmünün uygulanmasını istemeleri durumu hariç kâfir olarak kaldıkları sürece bu nikâh feshedilmez. Sadece birisinin meseleyi kadıya götürmesi ise yeterli değildir.

*Bil ki*, *inançları* ile kastedilen onlardan bir kısmının inandığı şey değildir. Mesela onlardan biri hırsızlığın ve sebepsiz yere öldürmenin câiz olduğuna inansa, bu inanç kendisine dokunulmasını engellemez. Aksine dokunulmazlık sağlayan inançla kastedilen genel olarak bir şeriata dayanan yaygın inançtır. Şeyhülislam Hâherzâde *el-Mebsut*'ta şöyle demiştir:[1] "Bu kimselerin mahremleriyle nikâhının sahih olduğuna hükmedilse bile bu nikâhla mirasçılık sabit olmaz. Çünkü Âdem *aleyhisselâm*ın şeriatında mahremlerle evlenmenin câiz olduğu delille sabit olup onun şeriatında bunun mirasçılık için sebep olduğu sabit değildir. Dolayısıyla onların inançları açısından da bu nikâh mirasçılık için sebep teşkil etmez. Çünkü bir şeriata dayanmadığında herhangi bir hüküm konusunda zimmînin inancı dikkate alınmaz."

Ribaya gelince riba onlara da yasaklanmıştır. Bu ifade fakihlerin "İnançları, kendilerine ilişilmemesi konusunda dikkate alınır. Çünkü riba konusunda da onların inançları üzere bırakılması gerekir." şeklindeki sözlerinden kaynaklanan probleme cevap niteliğindedir.

Musannif bu probleme iki şekilde cevap vermiştir:

*Birincisi*, bu onların inancı değildir. Aksine bu onların inanışında da fâsıklıktır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle demiştir: "*Kendilerine yasaklandığı halde riba almaları sebebiyle*" (Nisâ, 4/161). Onların ribayı helal saymaları, bütün dinlerde yasak olmasına rağmen zinayı helal saymaları gibidir.

1 *Şeyhülislâm* ifadesiyle kastedilen kişi Hâherzâde'dir. Bk. Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 334.

(فيثبت) بناءً على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوّمُ الْخمر والضمانُ بإتلافها وجوازُ بيعها ونحوها) أي: نحو[1] المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدّق بها وأخذ العشر من قيمتها، وكذا الخنزير.

(وصحّ) لهم (نكاحُ المحارم) فيما بينهم (إن تديّنوا به) أي: اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الإحصانُ) حتى إن وطئ في ذلك النكاح ثم أسلم يكون محصنًا، فإنّ العفّة عن الزنا شرط لإحصان القذف، فإذا صحّ هذا النكاح لا يكون الوطء زنًا فيُحدّ قاذفه، (وتجب النفقةُ) بذلك النكاح أيضًا لصحّته بذلك المعنى، (ولا يُفسخ) ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين (إلّا بمرافعتهما) الأمرَ إلى القاضي، وطلب حكم الإسلام، لا بمرافعة أحدهما فقط.

**اعلم** أنّ المراد بمعتقَدهم ليس ما يعتقده بعضٌ منهم كما إذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة أو القتل بغير سبب، فإنه لا يكون دافعًا للتعرّض؛ بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقَد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة. قال شيخ الإسلام[2] في **المبسوط**: إنّ نكاح المحارم وإن حُكم بصحّته لا يثبت به الإرث؛ لأنه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام، ولم يثبت كونه سببًا للإرث في دينه، فلا يثبت سببًا له في اعتقادهم وديانتهم؛ لأنه لا عبرة لديانة الذمي في حكم إذا لم يعتمد على شرع.

(وأمّا الربا فقد نُهُوا عنه) جوابُ إشكالٍ يَرِدُ على قولهم «إنّ ديانتهم معتبرة في ترك التعرّض، فإنه يجب أن يُتْرَكُوا على ديانتهم في باب الربا أيضًا».

فأجاب بوجهين:

**الأوّل**: أنّ ذلك ليس بديانة لهم؛ بل هو فسق في ديانتهم أيضًا، قال الله تعالى ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ [النساء، ٤/١٦١]، واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورًا في الأديان كلّها.

---

[1] ف - نحو.

[2] المراد بـ«شيخ الإسلام» هو شيخ الإسلام خواهر زاده. انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٤/٣٣٤.

*İkinci* cevaba da şu sözüyle işaret etmiştir. Ya da riba dokunulmazlıktan istisna edilmiştir. Yani riba onlara verilen dokunulmazlık garantisinden istisna edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber "*Dikkat edin! Kim riba alırsa bizimle onlar arasında ahit yoktur.*" demiştir. Buna göre hitap, riba yasağı konusunda onları da kapsar.

**2)** Musannif, ikinci tür bilgisizliği şu sözüyle açıklamıştır. Veya bilgisizlik, böyle yani mazeret olmaya uygun olmayan bir bilgisizlik olur fakat bu bilgisizlik, birinci türün yani mazeret olmaya uygun olmayan bilgisizliğin aşağısında yer alır. Bu tür bilgisizliğin bazı örnekleri şunlardır:

*Birinci örnek*, filozoflar ve Mu'tezile gibi hevâ sahibi kişilerin Allah Teâlâ'nın sıfatları yani Allah Teâlâ'ya sıfat isnat etmenin veya bu sıfatların zatıyla aynı olmayıp zatına ek sıfatlar olduğu konusundaki ve ahiret hükümleri hakkındaki cehaleti böyledir. Sıfatlar konusundaki ihtilaf, Allah Teâlâ'ya zatıyla kâim hakikî sıfatların ziyade edilmesi konusundadır. Mesela hâsıl-ı masdar anlamındaki *ilim* sıfatı böyledir. Buna Farsça'da دَانِشْ denilir. Bu, hissen hareketli oluş durumundan hâsıl olan *hareket* gibi masdarla muttasıf olmasından fâilde hâsıl olan sonuçtur. Farsçada دَانِشْتَنْ denilen masdar yani *bilmek* anlamındaki ilmin ise Allah hakkında sabit olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Bu meselenin araştırıldığı yer kelam ilmidir. Hevâ sahibi kişilerin ahiretle ilgili hükümler konusundaki bilgisizliğine gelince, mesela meşhur olduğu üzere Mu'tezilenin kabir azabı konusundaki bilgisizliği böyledir. Fakat Zâhidî[1] kabir azabının varlığı konusunda ittifak bulunduğunu açıkça belirmiştir. Yine Mu'tezilenin Allah'ın ahirette görülmesi, büyük günah işleyenlere şefâat edilmesi, küfrün dışındaki günahların affedilmesi ve fâsık kimselerin cehennemde ebedi olarak kalmaması gibi konulardaki bilgisizlikleri de bu türdendir. Çünkü tüm bunlar Kitap, Sünnet ve aklın açık delillerine aykırı görüşlerdir. Bunların detaylı olarak ele alındığı yer kelam ilmidir. Bu konulardaki delillerin açık olması yüzünden bu tür bilgisizlik özür sayılmaz. Fakat bu görüşler delillerin te'vil edilmesinden kaynaklandığı için kâfirin bilgisizliğinin altında bir mertebede yer alır. Hevâ sahibi, müslüman olduğunu açıkladığında onunla münazarada bulunmamız ve ilzam etmemiz gerekir, kabul ettiği inanç üzere bırakılmaz ve şer'in bütün hükümleri kendisini bağlar.

---

1 **Zâhidî:** Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö. 658/1260). Hanefî fakihlerinden olup özellikle fıkıh ve kelam alanlarında parlamıştır. Kelamda Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Fıkha dair *el-Kunye*, *Kitâbü'l-Hâvî*, *el-Müctebâ* (*Muhtasaru'l-Kudûrî* şerhi), kelama dair de *el-Müctebâ fi'l-Usûl* gibi eserleri mevcuttur. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 295, Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 212; Özen, Şükrü, "Zâhidî", *DİA*, 44/81-85.

وأشار إلى **الثاني** بقوله: (أو استُثني عن العهد) يعني: أنّ الربا مستثنًى عن عهودهم، قال عليه السلام {أَلَا مَنْ أَرْبَى فَلَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ عَهْدٌ}، فلا يكون الخطاب قاصرًا عنهم في حقّه.

* **وبيّن الثاني بقوله**: (وإمّا جهلٌ كذلك) أي: لا يصلح عذرًا، (لكنّه) أي: هذا

٥ الجهل (دونه) أي: أدنى من الأوّل، وله أمثلة:

**الأوّل**: (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات اللّٰه تعالى) أي: بصحّة إطلاقها عليه تعالى أو بزيادتها على الذات. والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كـ«العلم» بمعنى الحاصل بالمصدر، وهو الذي يقال له بالفارسية «دَانِشْ»، وهو الأثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة

١٠ المتحركية المحسوسة. وأمّا العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية «دَانِشْتَنْ» فثبوته متّفق عليه، وموضع تحقيقه علم الكلام، (وأحكامِ الآخرة) أي: كجهل ذي الهوى بالأحكام المتعلّقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم، لكنّ الزاهدي[1] صرّح بالاتفاق فيه وبالرؤيةِ والشفاعةِ لأهل الكبائر وعفوِ ما دون الكفر وعدمِ خلود الفسّاق في النار، فإنّ جميع ذلك مخالف

١٥ للدليل الواضح من الكتاب والسنّة والمعقول، وموضع استيفائه الكلام، ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرًا، لكنّه لـمّا نشأ من التأويل للأدلة كان دون جهل الكافر، ولـمّا أظهر الإسلامَ لزمنا المناظرةُ معه والإلزامُ، فلا يترك على ديانته، فيلزمه جميع أحكام الشرع.

١ الزاهدي: هو أبو الرجاء نجم الدين مختار بن محمود بن محمد الزاهدي الغَزْمِيني (ت. ٦٥٨هـ/١٢٦٠م)، وهو من فقهاء الحنفية برع في الفقه والكلام خاصة، وسلك مذهب المعتزلة في الكلام، وله من التصانيف في الفقه «القنية» و«كتاب الحاوي» و«المجتبى» وهو شرح «مختصر القدوري» وغيرها، وفي الكلام «المجتبى في الأصول». انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٩٥؛ الفوائد البهية للكنوي، ٢١٢.

*İkinci örnek*, bâğînin cehaletidir. *Bâğî*, fâsid bir te'vil ve aslı olmayan bir gerekçeyle devlet başkanına itaat etmeyi terk eden kimsedir. Bâğî, âdil bir kimsenin canını ve malını itlaf ettiğinde bunu tazmin eder. Çünkü müslüman olması sebebiyle müslümanları bağlayan hükümler onu da bağlamaya devam eder. Fakat bâğînin askerî güç ve desteğinin olması durumu bundan müstesnadır, bu takdirde hissen ve hakikaten imkânsız olması nedeniyle ilzam etmek düşer. Bu durumda yaptığı fâsid te'ville amel edilir ve âdil kişilerin canı ve malından itlaf ettiklerini tazmin etmekle sorumlu tutulmaz. Fakat elinde olanları geri vermesi istenir. Çünkü bâğî, bunlara mâlik değildir. Fukaha tazminden maksadı şu şekilde ifade etmiştir: Aralarında olan konularda tazmin etmelerinin vâcip olduğu yönünde fetva verilir, fakat hüküm açısından buna zorlanmazlar. Zira hissen mevcut olan güç ve kuvvet sebebiyle düşme ihtimali olan konularda şer'î hüccetlerin tebliği onlar açısından artık kesintiye uğramıştır. Fakat sahip oldukları güç ve kuvvet, Şâri'in hakkı olan günah konusunda zâhir olmayıp Şâri'in hakkını düşürmez.

Allah Teâlâ'nın "*Bâğî olan grupla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın.*" (Hucurât, 49/9) sözü sebebiyle onlarla savaşmamız bize vâciptir. Diğer yandan bağy, masiyet ve münker bir fiil olup münkerin nehyedilmesi farzdır. Burada münkerin yasaklanması ise savaş yoluyladır.

*Denildi ki*, onlarla savaşılması, toplanıp savaşa azmetmeleri halinde vâciptir. Çünkü onlarla savaşılması, ancak onların başlattığı savaşın defedilmesi şeklinde vâciptir. Metindeki *muharabetühüm* ifadesi de buna işaret etmektedir.

Yine esirlerini yani onlardan esir edilenlerin ve yaralılarını yani onlardan yaralananları öldürmemiz bize vâciptir. -*Esirlerini* ifadesinde izafet *min* anlamında olup *yaralılarını* ifadesinin durumu da aynı şekildedir.- Bunun vâcip olması, şerlerini defetmek içindir. Onlarla savaşılmasının, esirlerinin ve yaralılarının öldürülmesinin vâcip olması, iki tarafın birbirine mirasçı olmasını düşürmez. Yani âdil olan, kendisine mirasçı olunan bâğîyi öldürdüğünde, onun mirasından mahrum edilmez. Çünkü öldürmek bir hak olmakla birlikte müslüman olmaları, mirasçılık konusunda ikisini birleştirmektedir. Tersi de aynı şekildedir. Fakat bu mirasçılık, bâğî olanın "Ben daha önce hak üzereydim, şimdi de hak üzereyim." demek suretiyle hak üzere olduğunu iddia etmesi durumunda geçerlidir. Çünkü velev ki, kendi iddiası açısından olsa bile öldürmek bir hak olmakla birlikte yine müslüman olmaları mirasçılık konusunda ikisini birleştirmektedir.

(و) **المثال الثاني**: (كجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة الإمام بتأويل فاسد وشبهة طارئة، (فيضمن) الباغي (بإتلاف نفس العادل أو مالِه) لبقاء ولاية الإلزام عليه لإسلامه (إلّا أن يكون له) أي: للباغي (منعةٌ) أي: شوكة وتظاهر (فيسقط الإلزامُ) لتعذّره حسًّا وحقيقةً، فيعمل بتأويله الفاسد، ولا يؤاخذ[1] بضمان ما أتلف منهما،[2] لكن يستردّ ما كان في يده؛ لأنه لا يملكه. قالوا: المراد أنه يفتى بوجوب أداء الضمان فيما بينهم، لكنّهم لا يجبرون على ذلك في الحكم؛ لأنّ تبليغ الحجّة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسًّا فيما يحتمل السقوط بخلاف الإثم، فإنّ المنعة لا تظهر في حقّ الشارع، ولا تُسقِط حقوقَه.

(ويجب) علينا (محاربتُهم) لقوله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات، ٤٩/٩]؛ ولأنّ البغي معصيةٌ ومنكرٌ، ونهي المنكر فرضٌ، وذلك ههنا بالقتال.

**وقيل**: إنما يجب إذا اجتمعوا وعزموا على القتال؛ لأنها إنما تجب بطريق الدفع، والعبارة لا تخلو عن الإشارة إليه، فتأمّل.

(و) يجب علينا أيضًا (قتلُ أسيرهم) أي: مَنْ أُسِرَ منهم على أنّ الإضافة بمعنى «مِنْ»، وكذا حال قوله (وجريحِهم)، وإنما وجب هذا دفعًا لشرّهم (بلا سقوط الإرث عن الطرفين) أي: العادل إذا قتل الباغي المورثَ له لا يحرم العادل عن إرثه؛ لأنّ الإسلام جامعٌ، والقتل حقٌّ، وكذا العكس، لكن (لو ادّعى الباغي الحقّيةَ) بأن قال «كنتُ على الحقّ، وأنا الآن على الحقّ»؛ لأنّ الإسلام أيضًا جامعٌ، والقتل حقٌّ ولو في زعمه

[1] جميع النسخ: ولا يؤخذ؛ والمثبت من التلويح. انظر: ٢/٣٦١.
[2] وفي هامش م: أي: من النفس والمال، «منه».

Şayet bâğî böyle söylemeyecek olursa ittifakla mirastan mahrum olur. Ebû Yûsuf ise şöyle demiştir: "Bâğî, hiçbir şekilde âdil olana mirasçı olamaz. Çünkü onun itikadı ve yaptığı te'vil, âdil olana karşı bir hüccet değildir." Yine bağînin telef edilen malının tazmin edilmesi gerekmez. -Bu ifade, *bilâ sukûtin* ifadesine atıftır.- Çünkü ülke, hükmen değil fakat hakikaten bir olduğunda dokunulmazlık bir açıdan sabit olmasa da bir açıdan sabit olur. Ülke birliğinin hükmen bulunmaması, iki tarafın inancının farklı olması sebebiyledir. Zira her biri diğerinin inancının bâtıl olduğuna inanmaktadır. Dokunulmazlığın bir açıdan sabit olup bir açıdan sabit olmamasından dolayı şüphe ile tazmin vâcip olmaz ve şüphe ile de mülkiyet sabit olmaz. Öyle ki, şayet her açıdan ülke farklılığı söz konusu olacak olsa tam olarak ele geçirmekle tazmin söz konusu olmaksızın mülkiyet sabit olur. Aynı şekilde her açıdan ülke bir olsa bu durumda da mülkiyet sabit olmaz ve tazmin vâcip olur. Bir açıdan ülke farklılığı, diğer açıdan ülke birliği bulunduğunda ise tazmin ve mülkiyetten herhangi biri, şüpheyle sabit olmaz. Musannifin metindeki "mal" ifadesini "telef edilen" şeklinde kayıtlamasının nedeni şudur. Şayet bâğîlerin güç ve kuvveti kırılırsa hakikaten ülke birliği dikkate alınarak elimizde mevcut olan malları kendilerine geri verilir.

*Üçüncü örnek*, ictihâdında Kitap, meşhur sünnet veya icmâya muhalefet edenin cehaletidir. Kitab'a muhalefet, delâleti kat'î olmayana muhalefettir. Aksi takdirde yani delâleti kat'î olana muhalefet eden, tekfir olunur. Mesela hayvan keserken besmele çekmenin kasten terk edilmesi böyledir. Çünkü besmeleyi kasten terk etmek, Allah Teâlâ'nın "*Üzerine Allah'ın adı anılmayan hayvanlardan yemeyin.*" (En'âm, 6/121) sözüne muhalefet etmektir. Meşhur sünnete muhalefet, Saîd b. el-Müseyyeb'in görüşü doğrultusunda üç talakla boşanan kadını cinsel ilişki olmadan birinci kocasına helal saymaktır. Çünkü böyle bir görüş, meşhur *useyle hadisi*'ne muhalefet etmektir. İcmâ'a muhalefet ise ümmüveled cariyenin satılmasını kabul etmektir. Çünkü sahabe ümmüveled cariyenin satılmasının bâtıl olduğu konusunda icmâ etmiştir. Hâkim, bu tür konularda muhalif görüş doğrultusunda hüküm verse bu hükmü geçerli olmaz.

**3)** Musannif, üçüncü tür bilgisizliği şu sözüyle açıklamıştır. Veya bilgisizlik, had ve keffaretleri düşüren şüphe olmaya uygun olan bir bilgisizliktir. Mesela Kitap, meşhur sünnet ve icmâya muhalefet olmaksızın sahih ictihâdın bulunduğu bir konudaki ya da şüphe bulunan bir konudaki bilgisizlik böyledir.

حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق. وقال أبو يوسف: لا يرثه بحالٍ؛ لأنّ اعتقاده وتأويله ليس حجّة على العادل، (ولا ضمانٍ لماله المتلَف) -عطف على «لا سقوط»- فإنّ الدار **لمّا كانت** متّحدة حقيقةً لا حكمًا؛ إذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق أنّ الآخر على الباطل: **تثبت** العصمة من وجه دون وجه، فلم يجب الضمان بالشكّ، ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التامّ بلا ضمانٍ، ولو اتّحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان. فلمّا اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحدٌ منهما بالشكّ، وقيّد المال بـ«المُتْلَف»؛ لأنه إذا انكسرت شوكة البغاة تُرَدُّ إليهم أموالهم القائمة في أيدينا نظرًا إلى اتّحاد الدار حقيقةً.

(و) **الثالث**: (كجهل المخالف في اجتهاده الكتابَ) الغير القطعي الدلالة؛ وإلّا فيكفر كمتروك التسمية عمدًا، فإنّ فيه مخالفة قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام، ٦/١٢١] (أو السنةَ المشهورةَ) كالتحليل بدون الوطء على قول سعيد بن المسيّب، فإنّ فيه مخالفة حديث العُسَيْلَةِ المشهور (أو الإجماعَ) كبيع أمّ الولد، فإنّ إجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في أمثال هذه المسائل لا ينفذ.

* **وبيّن الثالث بقوله**: (وإمّا جهلٌ يصلح شبهةً) دارئةً للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي: غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع (أو) في موضع (الشبهةِ).

*Birincisi*, ortağı affettikten sonra kısas uygulayan kişinin bilgisizliği böyledir. Yani maktûlün iki velisinden biri kâtili affeder, sonra da diğer veli, kısasın her biri için tam bir hak olduğunu düşünerek kısas uygularsa kısas uygulayan bu veliye kısas uygulanmaz. Çünkü bu ictihâda açık bir konudur. Zira fakihlerden bazılarına göre ortağı affettikten sonra diğerinin kısas hakkı düşmez. Dolayısıyla bu görüş, kâtili öldürene kısas uygulanmayacağı konusunda bir şüphe sayılır.

*İkincisi*, helal olduğunu zannederek hanımının veya babasının cariyesiyle zina eden kişinin bilgisizliği de böyledir. Bu kimseye had uygulanmaz. Çünkü bu, şüphenin bulunduğu bir konu olup haddin düşürülmesinde de şüphe sayılır ve bu şüphe sebebiyle had düşer. Nesep ve iddet ise cinsel ilişki şüphesiyle sabit olsa da bu tür bir şüpheyle sabit olmaz.

*Bil ki*, şüphe iki türlüdür:

*Birincisi*, bu tür şüphe olup bu şüphe aynı zamanda *iştibah şüphesi* ve *fiilde şüphe* diye isimlendirilir. Bu, helalliğin delili olmayan bir şeyi helalliğin delili olarak vehmetmektir. Bu tür konularda iştibahın gerçekleşebilmesi için zannın bulunması gerekir.

*İkincisi* ise *delil şüphesi* ve *mahalde şüphe* diye isimlendirilir. Bu da delilin bulunup kendisine ilişen bir engelden dolayı medlulün bulunmamasıdır. Mesela bir kimsenin oğlunun cariyesiyle ve kinayeli lafızla boşadığı iddet bekleyen hanımıyla ilişkiye girmesi böyledir. "Bunların bana haram olduğunu biliyordum." dese bile bu kişiye had gerekmez. Çünkü buradaki şüphe delilden kaynaklanmaktadır. Şüphenin bu türünün gerçekleşmesi, suç işleyen kişinin zannına bağlı değildir. Çünkü haddi düşürmede etkili olan şey delil olup bu da zannın varlığına ve yokluğuna göre değişmez. İşte bu yüzden musannif, metinde şüphenin bu türüne değinmemiştir.

**4)** Musannif, dördüncü tür bilgisizliği şu sözüyle açıklamıştır: Ya da bilgisizlik, mazeret olmaya uygun bir bilgisizliktir. Mesela darulharpte bulunup da bizim yurdumuza hicret etmeyen müslüman olmuş kişinin cehaleti böyledir. Bu kişinin hiçbir hükmü bilmemesi, mazeret sayılır. Hatta orada bir süre kalsa ve bu süre zarfında namaz kılmasa, oruç tutmasa ve bunların kendisine farz olduğunu bilmese vâcip olduğunu öğrendikten sonra Züfer'in aksine bunları kazâ etmesi gerekmez. Çünkü bu konularda gelen hitap onun hakkında gizli olup bunu bilmemesi mazeret sayılır.

**الأوّل**: (كجهل من اقتصّ بعد عفو شريكه) أي: إذا عفا أحد الوليّين ثم اقتصّ الآخر على ظنّ أنّ القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه)؛ لأنه موضع الاجتهاد، فإنّ عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهةً في درء القصاص على قاتل القاتل.

٥ (و) **الثاني**: (كجهل من زنا بجارية امرأته أو والده بظنّ الحِلّ، فلا حدّ عليه) فإنه موضع الاشتباه، فيصير شبهةً في درء الحدّ حتى يندرئ بها، ولا يثبت النسب والعدّة بها وإن كانا يثبتان بالوطء بشبهة.

**واعلم** أنّ الشبهة نوعان:

**الأوّل**: هذا، ويسمّى «شبهةَ الاشتباه» و«شبهةً في الفعل»، وهو توهّم ما ليس ١٠ دليلَ الحلّ دليلَه، ولا بدّ فيها من الظنّ ليتحقّق الاشتباه.

**والثاني**: يسمّى «شبهةَ الدليل» و«شبهةً في المحلّ»، وهو ما يوجد فيه الدليل على الحلّ مع تخلّف المدلول لمانع اتّصل به كوطء جارية ابنه ومعتدّة الكنايات، فإنه لا يجب عليه الحدّ وإن قال «علمتُ أنها عليّ حرام»؛ لأنّ الشبهة فيه نشأت عن الدليل، وهذا النوع لا يتوقّف تحققه على ظنّ الجاني؛ لأنّ المؤثِّر في الإسقاط ١٥ -وهو الدليل- لا يتفاوت بالظنّ وعدمه، ولذا لم يتعرّض له ههنا.

* **وبيّن الرابع بقوله**: (وإمّا جهلٌ يصلح عذرًا كجهل مسلمٍ) في دار الحرب (لم يهاجر) إلينا، فإنّ جهله بالشرائع كلّها يكون عذرًا حتى لو مكث ثمّة مدّة ولم يصلّ ولم يصم ولم يعلم أنهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافًا لزفر؛ لأنّ الخطاب النازل خفي في حقّه، فيصير الجهل به عذرًا؛

Zira bu kimse kusurlu davranmamıştır. Bu konudaki bilgisizlik, bizzat delilin gizli olmasından kaynaklanmıştır. Ya da darulislamda yaşayan fakat hitabın kendisine ulaşmadığı müslümanın bilgisizliği de böyledir. Çünkü hitap, henüz darulislamda yaygınlaşmamıştır. Mesela Kubâ'da yaşanların kıble olayındaki bilgisizlikleri böyledir. Zira onlar, kıblenin değiştiğini bildiren hitap kendilerine ulaştığında namaz kılıyorlardı ve namazda Kâbe'ye doğru döndüler. Hz. Peygamber de bu davranışlarını güzel buldu. Onlar "Kıblenin değiştiğini bilmeden önce Beyt-i Makdis'e yönelerek kıldığımız namaz ne oldu?" diyorlardı ki, Allah Teâlâ "*Allah, sizin imanınızı zâyi edecek değildir.*" (Bakara, 2/143) âyetini indirdi. Âyet, "Beyt-i Makdise yönelerek kıldığınız namazı zâyi edecek değildir." anlamındadır.

Vekilin vekil olduğunu, kölenin izinli olduğunu bilmemesi de böyledir. Çünkü bilmeksizin kişi vekil, köle de izinli olmaz. Öyle ki, bunların yaptıkları tasarruflar, bu bilgiden önce müvekkil ve efendi adına nâfiz olmaz. Şayet vekil, vekil olduğunu bilmeden önce müvekkil adına bir şey satın alsa bu akit, fuzulînin alım-satımı gibi mevkuf olur. Çünkü tasarrufun mutlak olması durumunda kendisi açısından tasarrufun mutlak bırakıldığı kişi hakkında bir tür ilzam söz konusu olur. Bu yüzden teslim, tesellüm, mutâlebe ve niza gibi akde ilişkin haklar, vekil ve köleyi bağlar. Bu yüzden vekil ve köleden zararı gidermek için vekâlet ve izin hükmü, sabit olmaz. Nitekim şer'î hükümler, bilmesinden önce mükellef hakkında bağlayıcı değildir. Dolayısıyla akdin hükmünün başkasını bağlamaması evleviyetle sabit olur.

Yine bu ikisinin, yani vekil ve izinli kölenin, müvekkil tarafından azledildiğini ve efendi tarafından hacir altına alındığını bilmemeleri de böyledir. Öyle ki, vekil ve izinli kölenin yaptığı tasarruf, müvekkil ve efendi hakkında nâfiz olur. Çünkü delilin kapalı olması ve azil ve hacrin sabit olmasından dolayı vekil ve izinli kölenin zarar görmesi sebebiyle vekilin azledildiğini, kölenin de hacir altına alındığını bilmemesi mazeret sayılır. Zira vekil, yaptığı tasarrufun müvekkil adına bağlayıcı olması üzere, köle de tasarruftan kaynaklanan borcun kazancı ve rakabesinden ödenmesi üzere tasarrufta bulunur.

Efendinin kölenin işlediği cinayeti bilmemesi de böyledir. Köle, hata ile bir cinayet işlediğinde efendi köleyi maktulün velilerine teslim etmek ve fidye -bu erştir- verip kölesini kurtarmak arasında muhayyerdir. Efendi, bu cinayetini öğrendikten sonra kölesi hakkında alım-satım ve benzeri bir tasarrufta bulunsa fidye vermeyi tercih etmiş olur.

لأنه غير مقصِّر، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (أو) مسلم[١] في دارنا، لكن (لم يبلغه الخطابُ) لعدم انتشاره في دارنا، كما في قصّة أهل قُباء، فإنهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة، فاستحسنه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكانوا يقولون «كيف صلاتُنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل»[٢] فأنزل الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ٢/١٤٣] أي: صلاتكم إلى بيت المقدس.

(وكالجهل) من الوكيل (بأنه وكيلٌ أو) الجهل من العبد بأنه (مأذونٌ)، فإنه لا يصير وكيلًا ولا مأذونًا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرّفُهما) قبل ذلك على الموكِّل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكِّل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفًا كبيع الفضولي؛ لأنّ في الإطلاق نوع إلزام على المطلَق، ولهذا يلزم الوكيلَ والعبدَ حقوقُ العقد من التسليم والتسلّم والمطالبة والمنازعة، فلا يثبت حكم الوكالة والإذن دفعًا للضرر عنهما. ألا يرى أنّ أحكام الشرع لا يلزم في حقّ المكلّف قبل علمه، فأولى أن لا يلزم حكم العقد على غيره.

(وكجهلهما) أي: الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكِّل (والحجرِ) من المولى (حتى ينفذ) أي: تصرّفهما على الموكّل والمولى، فإنه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر؛ إذ الوكيل يتصرّف على أن يلزم تصرّفه على الموكِّل، والعبد على أن يقضى دينُه من كسبه ورقبته.

(وكجهل المولى بجناية العبد) فإنه إذا جنى خطأً يتخيّر المولى بين الدفع والفداء، وهو الأرش، فإذا تصرّف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارًا للفداء،

---

١ ر د: (و) مسلم.
٢ ف د: بالتحوّل.

Kölenin işlediği cinayeti bilmeyip köle hakkında bu tür bir tasarrufta bulunsa bu durumda fidye vermeyi seçmiş olmaz. Aksine bu durumda erş ve kölenin kıymetinden hangisi daha az ise onu ödemesi gerekir. Delilin kapalı olması sebebiyle de kölenin cinayetini bilmemesi mazeret sayılır. Çünkü köle, efendisinden bağımsız cinayet işleyebilir.

Şefî'in alım-satımdan yani komşusunun evini sattığından haberdar olmaması da böyledir. Bunu bilmemesi mazeret sayılır ve alım-satımı öğrendiğinde kendisi için şüf'a hakkı sabit olur. Çünkü bilmeyi gerektiren delil, kapalıdır. Zira ev sahibi, şefî'den bağımsız olarak evini satmış olabilir.

### 3.2.2. Sükr/Sekr (Sarhoşluk)

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri sarhoşluktur. *Sarhoşluk*, neşeden kaynaklanan ve aklı izale etmeyip işlevsiz kılan bir gaflet hali olup sebebi, dimağın yükselen buharla kaplanmasıdır. Bu yüzden sarhoşluk hitap ehliyetini ortadan kaldırmaz. Sarhoşluğun müktesep ehliyet arızası sayılmasının nedeni, sebebi olan içmenin ihtiyarî olmasıdır.

Sarhoşluk icmâ ile haramdır. Fakat sarhoşluk iki yolla olur: Ya mübah yoldan sarhoşluk olur ki, bu, ilaç veya hububattan ve baldan elde edilen şeylerin alınması ve şarabın muztar kalınarak veya ikrah ile içilmesi yoluyla olur. Bu tür sarhoşluk, baygınlık gibi olup tıpkı baygınlığın engel olması gibi talak, köle azadı, alım, satım ve benzeri tasarrufların sıhhatine engel olur. Çünkü bu tür sarhoşluk lehviyyat türünden değildir ki, içen kişi bundan dolayı cezalandırılsın! Dolayısıyla bu tür sarhoşluk, baş ağrısı gibi bir hastalık kabul edilir ve bu tür sarhoşluğa müptela olan biri, hitaba muhatap olmaz. Ya da haram yoldan olur ki, bu da *şarap*, *bâzık*[1] ve *munassaf*[2] gibi haram olan her türlü içeceğin içilmesinden kaynaklanan sarhoşluktur. Sarhoşluğun bu türü icmâ ile hitaba muhatap olmaya engel değildir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur. "*Ey inananlar! Ne dediğinizi bilinceye kadar sarhoşken namaza yaklaşmayın!*" (Nisâ, 4/43). "Namaza yaklaşmayın!" şeklindeki bu hitap, sarhoşluk haliyle ilgilidir. Çünkü sarhoşken namaza yaklaşılması bu hitap ile yasaklanmış olup sarhoş bu halde iken zorunlu olarak bu hitaba muhatap olur. Diğer yandan hitap sarhoşken kişiye yönelik ise bu zaten açıktır. Şayet hitap kişiye ayıkken yönelmiş ise bu da aynı şekilde açıktır.

---

1 **Bâzık:** Üzüm suyunun az miktar kaynatılması suretiyle yapılan içkinin adıdır. Bk. Kâsânî, *Bedâî'*, V, 112.

2 **Munassaf:** Üzüm suyunun yarısı gidinceye kadar kaynatılmasıyla yapılan içkinin adıdır. Bk. Kâsânî, *Bedâî'*, V, 112.

وإن لم يعلم بها وتصرّف فلا؛ بل يجب عليه الأقلّ من الأرش والقيمة، ويصير جهله بها عذرًا لخفاء الدليل؛ لأنّ العبد مستقلّ بالجناية.

(و) كجهل (الشفيعِ بالبيع) أي: بيع جاره دارَه، فإنه عذر حتى يثبت له حقّ الشفعة إذا علم بالبيع؛ لأنّ دليل العلم خفي؛ لأنّ صاحب الدار يتفرّد ببيعها.

٥ ## [الثانية: السكر]

(ومنها: السكر) وهو غفلةُ سرورٍ سببُها امتلاء الدماغ من الأبخرة المتصاعدة تُعطِّل العقلَ ولا تزيله، ولذا لا يزيل أهلية الخطاب، وعدّه مكتسبًا لكون الشرب الذي سببُه اختياريًّا.

(وهو) حرام بالإجماع، لكنّه (إمّا بطريق مباح) كالسكر بالدواء أو بما يتّخذ ١٠ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرًّا أو ملجأ، (فيمنع كالإغماء) أي: كما يمنع الإغماء (صحّةَ التصرّفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك؛ لأنه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به، فصار من أقسام المرض كالصداع، فلا يكون المبتلَى به مخاطبًا، (أو) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرّم كالخمر والباذِق[1] والـمُنَصَّف،[2] (فلا ينافي) هذا النوع من السكر (الخطابَ) بالإجماع ١٥ لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء، ٤/٤٣]، وهذا الخطاب حال السكر؛ لأنه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب، فيكون مخاطبًا به في تلك الحالة ضرورةً؛ ولأنّ الخطاب إن كان متوجِّهًا حال السكر فظاهرٌ، وكذا إن كان متوجِّهًا حال الصحو؛

١ الباذق: هو المطبوخ أدنى طبخة من ماء العنب. انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ١١٢/٥.
٢ المنصّف: هو المطبوخ من ماء العنب إذا ذهب نصفه وبقي النصف. انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ١١٢/٥.

Çünkü bu durumda takdiren Allah ayık olan kişiye "Sarhoş olduğunda namaza yaklaşma!" demiş gibi olur. Şayet sarhoşluk hitaba muhatap olmaya aykırı olsaydı, akıl sahibi kişiye "Cinnet geçirdiğinde şöyle yapma!" denilmesinin mümkün olmaması gibi sarhoş kişiye de böyle denilmesi mümkün olmazdı.

Sarhoşluğun hitaba muhatap olmaya engel olmadığı sabit olduğuna göre sarhoşluk, ehliyeti iptal etmez. Çünkü Şâri'in hitabı, ehliyete bağlıdır. Bu yüzden namaz ve oruç gibi tüm hükümler, sarhoşu bağlar. Bize göre sarhoşun talak, köle azadı, alım, satım, ikrar, küçük erkek ve kız çocuğunu evlendirmesi gibi sözlü ve fiilî tüm tasarrufları sahih olur.

Yine mükreh gibi İslam'ı kabul etmesi de sahih olur. Çünkü imanın iki rüknünden biri olan ikrar mevcut olup İslam'ı kabul tarafı tercih edilir. Çünkü İslam üstün olup başkası ona üstün gelemez. İrtidatı ise sahih değildir. Bu yüzden sarhoşken irtidat eden kimsenin hanımı, istihsana göre ayrılmış olmaz. Çünkü irtidatın rüknü olan inanç değişikliği mevcut değildir. Mesela sarhoş "Allah'ım! Sen benim Rabbimsin, ben de senin kulunum." demeyi istediği halde ağzından bunun tersi bir söz çıksa irtidat etmiş olmaz.

Sarhoş kısas ve kazif gibi rücû ihtimali olmayan konularda ikrarda bulunursa veya sarhoşluk halinde zina etmek veya zina iftirasında bulunmak suretiyle mutlak olarak haddin sebebini bilfiil işlerse kendisine had uygulanır. Birinci durum ele alınacak olursa had, sarih rücû ile düşmediğine göre bu rücûun delili olan sarhoşlukla nasıl düşebilir ki! İkinci durum ele alınacak olursa sarhoş, masiyet olan bir sebebi bilfiil işlediğinde bu, sarhoşluğun had için hafifletici sebep olmaya uygun olmamasından dolayıdır. Fakat bu durumda haddin uygulanması, caydırıcılığın sağlanması için ayılıncaya kadar ertelenir.

Rücû ihtimali olan konularda ikrarda bulunduğunda ise had uygulanmaz. Mesela zina haddi, şarap içme haddi ve hırsızlık haddi gibi sırf Allah hakkı olan hadlerin sebeplerini bilfiil işlediğini ikrar etmesi böyledir. Sarhoş bunlardan herhangi birini işlediğini ikrar ettiğinde kendisine had uygulanmaz. Çünkü sarhoş kişi hemen hemen hiçbir şey üzerinde karar kılmaz. Bu yüzden ikrardan rücû ihtimali bulunan konularda sarhoşluğun kendisi rücû yerine konulmuştur.

لأنه يصير في التقدير كأنّه قال للصاحي «إذا سكرتَ فلا تقربْ الصلاة»، فلو كان السكر منافيًا للخطاب لَمَا جاز ذلك، كما لا يجوز أن يقال للعاقل «إذا جُنِنْتَ فلا تفعلْ كذا».

وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب (فلا يُبطِل الأهليةَ)؛ لأنّ خطاب الشارع بناء عليها، (فيلزمه الأحكامُ) كلّها من الصوم والصلاة ونحوهما، (ويصحّ تصرّفاتُه) كلّها قولًا وفعلًا عندنا[1] كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والإقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها.

(و) يصحّ (إسلامه كالمكره) لوجود أحد الركنين ترجيحًا لجانب الإسلام، فإنه يَعْلُو ولا يُعْلَى، (لا ردّتُه) فلا تَبِينُ امرأته استحسانًا لعدم الركن، وهو تبدّل الاعتقاد، كما إذا أراد أن يقول «اللهمّ أنت ربّي وأنا عبدك»، فجرى على لسانه عكسه لا يرتدّ.

(وحُدَّ إن أقرّ بما لا يحتمل الرجوعَ) كالقود والقذف (أو باشر سببَ الحدّ) مطلقًا بأن زنا أو قذف حال السكر. أمّا الأوّل: فلأنه لا يسقط بصريح الرجوع، فكيف بدليله، وهو السكر. وأمّا الثاني:[2] فلأنّ السكران إذا باشر سببًا هو معصية لم يصلح السكر سببًا للتخفيف، لكنّ إقامة الحدّ تُؤخَّر إلى الصحو ليحصل الانزجار.

(لا) إن أقرّ (بما يحتمله) أي: الرجوع كإقراره بمباشرة أسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حدّ الزنا وشرب الخمر والسرقة، فإنه إذا أقرّ بشيء منها لم يحدّ؛ لأنّ السكران لا يكاد يثبت على شيء، فأقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الأقارير.

---

١ ر: وعندنا.
٢ د: وأمّا الأوّل.

Sarhoşluğun sınırı, yani sarhoşluk ile ayıklık arasını ayıran hal, sözü karıştırmasıdır, ne dediğini bilmemesidir. Haddin gerekliliği dışındaki hükümler söz konusu olduğunda bu sınır üzerinde ittifak edilmiştir. Buna göre sarhoş, inkâr sözünü söylediğinde irtidat etmiş olmaz ve sırf Allah hakkı olan hadleri gerektiren fiilleri işlediğini ikrar etmekle de kendisine had gerekli olmaz.

Ebû Hanîfe ise haddin gerekli olabilmesi için sarhoşluğun sınırına yer ile göğü birbirinden fark edememeyi eklemiştir. Yani Ebû Hanîfe, içmekten dolayı haddin gerekli olması konusunda eşyayı birbirinde ayıramayacak ve yeri göğü birbirinden fark edemeyecek derece aklın zail olması anlamındaki sarhoşuğu dikkate almıştır. Çünkü şayet bunları birbirinden ayırt edebilecek olsa sarhoşlukta noksanlık var demektir. Sarhoşluğun noksan olması ise yokluğu şüphesini doğurur, dolayısıyla da bu şüpheyle had düşer.

### 3.2.3. Hezl (Ciddiyetsizlik)

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri hezldir. Şeyh Ebû Mansûr Mâturîdî hezli, kendisiyle hakikî ya da mecazî bir anlam kastedilmeyen, aksine sözden amaçlanan maksadı ifade etmemesi kastedilen söz olarak, Fahrulislâm Pezdevî ise lafızla konulmadığı bir anlamın kastedilmesi şeklinde açıklamıştır. Pezdevî buradaki *vaz'* ile her iki türüyle birlikte *şahsî* ve *nev'î* olan vaz'dan daha genel olan vaz'ı kastetmektedir ki, yaptığı tarif, mecazın vaz'ını da içerir.[1] Nitekim bu konu kitabın baş taraflarında açıklanmıştı.

*Hezl*, ciddiyetin zıddıdır. Ciddiyet ise söylenen sözle hakikî ya da mecazî anlamının kastedilmesidir. *Telcie* de hezlin mürâdifidir. Bir görüşe göre hezl, telcieden daha geneldir. Ancak birincisi daha doğrudur.

Sözün hezl olmasının şartı, hezl olduğunun açıkça belirtilmesidir. Yani bir sözün hezl olmasının şartı, akitten önce tarafların akit konusunda ciddi olmadıklarını sarih sözle belirtmeleridir. Bu yüzden halin delâletiyle bir sözün hezl olduğu sabit olmaz. Akit sırasında belirtilmesi şart değildir. Çünkü sözün hezl olduğu akit sırasında belirtilecek olsa tarafların maksadı gerçekleşmez. Zira onların gayr-ı ciddî bir alım-satımdan maksatları, gerçekte bir alım-satım olmadığı halde insanların bunun bir alım-satım olduğuna inanmalarını sağlamaktır. Akit sırasında şart koşulmuş olması yönüyle *şart muhayyerliği* bundan farklıdır.

1 **Minhuvât:** Dolayısıyla mecaz da hezlin tanımı dışında kalır.

(وحَدُّهُ) أي: حدُّ السكر، يعني: الحالة المميِّزة بين السكر والصحو (اختلاطُ الكلام). هذا متّفق عليه في غير وجوب الحدّ من الأحكام حتى لا يرتدّ بكلمة الكفر، ولا يلزمه الحدّ بالإقرار بما يوجب الحدّ الخالص.

(وزاد) الإمام أبو حنيفة (لإيجاب الحدّ عدمَ الفرق بين الأرض والسماء) يعني:

٥ اعتبر في حقّ وجوب الحدّ السكرَ بمعنى زوال العقل بحيث لا يميّز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء؛ إذ لو ميّز ففي السكر نقصان، وفي النقصان شبهة العدم، فيندرئ به الحدّ.

## [الثالثة: الهزل]

(ومنها: **الهزل**) فسّره الشيخ أبو منصور بما لا يراد به معنًى لا حقيقي ولا

١٠ مجازي؛ بل يراد إهماله عن إفادة الغرض، وفخرُ الإسلام بأن يراد باللفظ ما لم يوضع له، يريد بـ«الوضع» أعمّ من الشخصي والنوعي بقسميه، فيتناول وضع المجاز[1] كما سبق تحقيقه في أوائل الكتاب.

وهو (ضِدُّ الجِدّ) وهو أن يراد باللفظ معناه الحقيقي أو المجازي، ويرادفه «التلجئة»، **وقيل**: هو أعمّ منها، والأوّل أصحّ.

١٥ (وشرطه التصريحُ به) أي: شرطه أن يكون مشروطًا باللسان صريحًا قبل العقد أنهما هازلان في العقد، فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكرُه في العقد)؛ لأنه لو ذكر فيه لَمَا حصل مقصودهما؛ لأنّ غرضهما من البيع هازلًا أن يعتقده الناس بيعًا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرطه فيه.

---

١ وفي هامش م: فيخرج المجاز عن حدّ الهزل، «منه».

Hezl, iki ehliyete de yani vücûb ehliyetine ve edâ ehliyetine aykırı bir durum değildir. Yine fiili yapmayı tercih etmeye ve buna razı olmaya da aykırı değildir. Aksine hezl, bunun sonucunda doğacak hükmü tercih etmeye ve buna razı olmaya aykırı bir durumdur. Yani hâzil, mesela akit sîgasını kendi ihtiyarı ve rızasıyla söylemekte fakat akdin doğuracağı hükmün sabit olmasını tercih etmemekte ve ona razı olmamaktadır. *İhtiyar*, bir şeye yönelmek ve onu istemektir. *Rıza* ise o şeyi benimsemek ve güzel bulmaktır. Mesela bir şeye zorlanan kimse yani mükreh, bu şeyi ihtiyar eder fakat buna razı olmaz. Bundan hareketle âlimler şöyle demiştir: Masiyetler ve kötülüklerin meydana gelmesi Allah Teâlâ'nın iradesiyle olup rızasıyla değildir. Çünkü Allah, kulları hakkında küfre rıza göstermez.[1]

Bunu anladığına göre tasarrufların ihtiyar ve rıza bakımından kaç kısma ayrıldığına da değinmek gerekir.

Tasarruflar ya inançtır ya ihbardır ya da inşâdır. Çünkü tasarruf, şer'î bir hükmü ihdas etmek ise bu inşâdır. Aksi takdirde tasarruftan maksat, olanı açıklamak ise bu ihbardır. Böyle de değilse inançtır.

İnşâya gelince inşânın ya feshe ihtimali vardır ya da feshe ihtimali yoktur. Feshe ihtimali varsa akit yapan taraflar, **A)** akdin aslı **B)** veya miktarına göre semeni **C)** veya cinsi konusunda muvâzaa yapmışlardır. Her üç durumda da taraflar, **1)** ya hezl ve muvazadan vazgeçtikleri konusunda ittifak etmişlerdir **2)** veya akdi hezl ve muvâzaa üzerine bina ettikleri konusunda ittifak etmişlerdir **3)** veya bu ikisinden hiçbirinin hatırlarına gelmediğinde ittifak etmişlerdir **4)** ya da bunlardan hiçbirinde ittifak etmemişlerdir. Bu son durumda da **a)** ya ikisinden biri hezl ve muvazadan vazgeçildiğini, diğeri ise hezl ve muvâzaa üzerine bina edildiğini **b)** ya da bunlardan hiçbirinin hatırlarına gelmediğini iddia eder **c)** veya ikisinden biri akdin hezl ve muvâzaa üzerine bina edildiğini, diğeri ise bunlardan hiçbirinin hatırlarına gelmediğini iddia eder.

Musannif, bundan sonra bu tasarrufların bu üç kısmını ve bunlarla ilgili olan kısımları şöyle diyerek açıklamaya başlamıştır: İrtidat konusundaki hezl, gayr-i ciddi olarak söylediği söze inanması sebebiyle değil, bizzat ciddiyetsizliği sebebiyle küfürdür. Çünkü ciddiyetsizlik, dini hafife alma demektir ki, bu davranış kişinin inancının değiştiğinin göstergesidir.

1 "*O, kulları için küfre razı göstermez.*" (Zümer, 39/7) âyetine işaret edilmektedir.

(و) هو (لا ينافي الأهليتين) أي: أهلية الوجوب وأهلية الأداء (ولا اختيارَ المباشرة والرضا بها؛ بل اختيارَ الحكم والرضا به) يعني: أنّ الهازل يتكلّم بصيغة العقد مثلًا باختياره ورضاه، لكنّه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه. **والاختيار**: هو القصد إلى الشيء وإرادته، **والرضا**: هو إيثاره واستحسانه، فالمكرَه على الشيء[1] مثلًا يختار ذلك ولا يرضاه، ومن ههنا قالوا: إنّ المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا برضاه، إنّ الله لا يرضى لعباده الكفر.[2]

إذا عرفتَ هذا **فاعلم** أنه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضا.

(فالتصرّفات إمّا عقائد) أو إخبارات أو إنشاءات؛ لأنّ التصرّف إن كان إحداث حكم شرعي فإنشاءٌ؛ وإلّا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخباراتٌ؛ وإلّا فعقائدُ.

**والإنشاء** إمّا أن يحتمل الفسخ أو لا. والأوّل إمّا أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه. وعلى التقادير الثلاثة: **إمّا** أن يتفقا على الإعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أن لم يحضرهما شيء، **وإمّا** أن لا يتفقا على شيء من ذلك، وحينئذ إمّا أن يدّعي أحدهما الإعراضَ والآخر البناءَ أو عدمَ حضور شيء أو يدّعي أحدهما البناءَ والآخر عدمَ حضور شيء.

فشرع في بيان الأقسام الثلاثة وما يتعلّق بها فقال: (فالهزل بالردّة كفرٌ بعين الهزل لا بما هَزَلَ به) لِمَا فيه من الاستخفاف بالدين، وهو من أمارات تبدّل الاعتقاد

---

١ جميع النسخ: المشي. والمثبت من التلويح. انظر: ٢/٣٧٣.

٢ فيه إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر ٣٩/٧].

Çünkü Allah Teâlâ kâfirlerden hikâye etmek suretiyle şöyle demiştir: *"Biz lafa dalmış şakalaşıyorduk."* (Tevbe, 9/65). Dolayısıyla "İrtidat, ancak inancın değişmesiyle olur. Hezl ise sonuca rıza bulunmadığı için buna aykırıdır." şeklinde bir itiraz söz konusu olamaz.

5 Kişinin gayr-i ciddî olarak söylediği sözle müslüman olması ise sahihtir. Bu kişinin müslüman olduğuna hükmetmek gerekir. Çünkü bu bir inşâ olup hükmünün redde ihtimali yoktur. Zira imanın iki rüknünden birinde rıza bulunduğu için iman tarafı tercih edilir. Çünkü İslam üstün olandır, başkası ona üstün gelemez, yoksa ki, insanda asıl olan tasdik ve itikat olduğu
10 için değildir.[1]

Veya tasarruflar ihbar türündendir. Hezl, ihbar türünden olan tasarrufları mutlak olarak iptal eder. İster bu tasarruflar alım-satım, nikâh gibi feshe ihtimali olan tasarruflar olsun ister talak ve azat gibi feshe ihtimali olmayan tasarruflar olsun fark etmez. Ya da ister şer' ve dil açısından ihbar olsun ister
15 sadece dil açısından ihbar olsun fark etmez. Şer' ve dil açısından ihbar olmasının örneği, tarafların aralarında nikâh olduğunu veya şu mal üzerinde şu kadara alım-satım yaptıklarını ikrar etmek üzerinde anlaşmalarıdır. Sadece dil açısından ihbar olmasının örneği ise bir kimsenin Zeyd'e şu kadar borcu olduğunu ikrar etmesidir. Hezlin ihbar türünden olan tasarrufları mutlak
20 olarak iptal etmesinin nedeni şudur: İhbar, haber verilen şeyin sıhhatine ve doğruluğuna dayanır. Hezl ise bunun yokluğunu gösterir. Çünkü hezl, ikrahta olduğu gibi yalanın göstergesidir. Öyle ki, kişi daha sonra hezl olarak yaptığı akde onay verecek olsa bu câiz olmaz. Çünkü icazet, ancak sıhhat ve butlana ihtimali olan mün'akid bir tasarrufa dâhil olur. Yalan olan bir şey
25 ise icazetle doğru haline gelmez.

Ya da tasarruflar inşâ türündendir.

**A)** Akdin, alım-satım ve icâre gibi feshe ihtimali varsa bu durumda taraflar:

**1)** Mesela alım-satımdan önce "İnsanların yanında alım-satım sözünü
30 söyleyelim fakat alım-satımı murad etmeyelim." diyerek ya akdin aslında muvâzaa yaparlar. Bu durumda:

---

1 Bu ifade Teftâzânî'nin "İnsanda asıl olan tasdik ve itikattır." şeklindeki sözüne (bk. *et-Telvîh*, II, 380) reddiyedir.

بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار ﴿إنما كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ الآية [التوبة، ٩/٦٥]، فلا يَرِد أنّ الارتداد إنما يكون بتبدّل الاعتقاد، والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم.

(والإسلام هزلًا صحيحٌ) يوجب الحكم بالإسلام؛ لأنه إنشاء لا يحتمل حكمُه الردَّ ترجيحًا لجانب الإيمان للرضاء[1] بأحد الركنين، فإنه يَعْلُو ولا يُعْلَى كما في الإكراه، لا لأنّ الأصل[2] في الإنسان هو التصديق والاعتقاد.

(وإمّا إخبارات، فالهزل يُبطِلها[3] مطلقًا) أي: سواء كانت إخبارًا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا كالطلاق والعتاق، أو إخبارًا شرعًا ولغةً كما إذا تواضعا على أن يُقِرّا[4] بأنّ بينهما نكاحًا أو بأنهما تبايعا في هذا الشيء بكذا، أو لغةً فقط كما إذا أقرّ بأنّ لزيد عليه كذا، وذلك لأنّ الإخبار يعتمد صحّةَ الْمُخْبَرِ به[5] وصدقَه، والهزل يدل على عدمه؛ لأنه دليل الكذب كالإكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز؛ لأنّ الإجازة إنما تلحق شيئًا منعقدًا يحتمل الصحّة والبطلان، وبالإجازة لا يصير الكذب صدقًا.

**(وإمّا إنشاءات)**:

(فإن احتمل) العقد (الفسخَ) كالبيع والإجارة ونحوهما:

**(فإمّا أن يتواضعا)** أي: المتعاقدان **(في أصل العقد)** بأن يقولا قبل البيع «نتكلّم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع».

---

١ ف: للقضاء.
٢ هذا ردّ على التفتازاني حيث قال: «أنّ الأصل في الإنسان هو التصديق والاعتقاد». انظر: التلويح. انظر: ٣٨٠/٢.
٣ د: يبطلهما.
٤ م د: أن يقرّ له.
٥ جميع النسخ: المخبر. والمثبت من التوضيح، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٣٨٠/٢.

**a)** Alım-satımdan sonra "Biz, alım-satım anında hezilden vazgeçmiş ve alım-satımı ciddî olarak yapmıştık." demek suretiyle hezilden vazgeçme konusunda ittifak ederlerse alım-satım belirtilen semen ile sahih olur ve vazgeçme konusunda ittifak ettikleri için hezl bâtıl olur.

5 **b)** Alım-satımdan sonra akdin, hezl ve muvâzaa üzerine bina edilmesi konusunda ittifak ederlerse bu durumda ittifakları, ikisi için kabul edilmiş ebedî şart muhayyerliği gibi olur. Çünkü bu durumda akdi yapma yönünde rızaları mevcut olup muhayyerlikte olduğu gibi hükmü olan mülkiyete rızaları yoktur. Buna göre ebedî muhayyerlikte olduğu gibi akit fâsid olur. Fakat akdin 10 hükmünü tercih etmedikleri için diğer fâsid alım-satımlarda söz konusu olan kabz ile bedeller üzerinde mülkiyet söz konusu olmaz. Taraflardan biri muvâzaalı olduğu konusunda ittifak ettikleri akdi bozarsa akit bozulmuş olur. Çünkü ikisinden her birinin akdi bozma hakkı vardır. Fakat muvâzaa üzere yapılan akdin sahih olması, ikisinin ihtiyarına bağlıdır. Çünkü bu şekilde bir akit, ikisi 15 için kabul edilmiş şart muhayyerliği konumundadır. İkisinden birinin akde onay vermesi diğerinin muhayyerlik hakkını düşürmez. Ebû Hanîfe muvâzaa üzere yapılan akitteki muhayyerlik süresini, ebedî muhayyerliği dikkate alarak üç gün olarak takdir etmiştir. Buna göre üç günlük sürenin geçmesiyle akdin fesadı gerçekleşir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise akdin bozulması 20 gerçekleşmediği sürece muhayyerlik mümkündür. İşte bu yüzden musannif metinde şöyle demiştir: Tarafların her ikisi üç gün içinde onay verirse akit, câiz olur. Birinin onay vermesi halinde ise câiz olmaz.

**c)** Akıllarına hiçbir şey gelmediği konusunda yani akitten sonra akit anında akdi muvâzaa üzerine yaptıklarını veya muâvazadan vazgeçtiklerini hatırlama-25 dıkları konusunda ittifak ederlerse veya akitten vazgeçtikleri ve akdi muvâzaa üzerine yaptıkları konusunda ihtilaf ederlerse Ebû Hanîfe'ye göre şer'î akit ile amel edilmek suretiyle akit sahih olur ki, şer'î akitte asıl olan, bir engel bulunmadığı sürece akdin sahih ve bağlayıcı olmasıdır. Çünkü şer'î akit, mülkiyet için meşru kılınmış olup bunda asıl olan akdin ciddiyet üzere yapılmış 30 olmasıdır. İmâmeyne göre ise sahih olmaz. Çünkü câri olan âdet, tarafların bu akdi muvâzaa üzere yapmalarıdır. Aksi takdirde muvâzaa ile uğraşmaları abes olurdu. Çünkü onların akdi muvâzaa üzerine yapmaktan amaçları, malı zorba kişilerden korumaktır. Diğer yandan her ne kadar akitte asıl olan akdin sahih ve bağlayıcı olması olsa da muvâzaa akitten önce gerçekleşmiş olup öncelik 35 tercih sebeplerindendir.

* (فإن اتفقا على الإعراض) بأن قالا بعد البيع «إنّا قد أعرضنَا وقت البيع عن الهزل وبِعْنَا بطريق الجِدِّ» (صحّ البيعُ) بالثمن المذكور، وبطل الهزل لاتّفاقهما على الإعراض.

* (و) إن اتفقا (على بناء العقد عليه) أي: الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) أي: للعاقدين (مؤبّدًا) لوجود الرضا بالمباشرة، لا الحكمِ -وهو الملك- كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبّد، (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم، (فإن نقضه) أي: العقدَ الذي اتّفقا على أنه مبني على المواضعة (أحدُهما) أي: أحد المتعاقدين (انتقض)؛ لأنّ لكل واحد منهما ولاية النقض، لكنّ الصحّة تتوقّف على اختيارهما جميعًا؛ لأنه بمنزلة شرط الخيار لهما، فإجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر. وقدّر الإمام مدّةَ الخيار بثلاثة أيام اعتبارًا بالخيار المؤبّد حتى يتقرّر الفساد بمضيّ المدّة، وعندهما: يجوز الاختيار ما لم يتحقّق النقض، ولذا قال: (وإن أجازه في الثلاثة جاز لا إن أجاز) أي: أحدهما.

* (وإن اتفقا على أن لم يحضرهما شيءٌ) أي: لم يقع في خاطريهما وقت العقد أنهما بَنَيَا على المواضعة أو أَعْرَضَا، (أو اختلفا) في الإعراض والبناء (صحّ) العقد (عنده) أي: عند الإمام عملًا بالعقد الشرعي الذي الأصل فيه الصحّة واللزوم حتى يقوم المعارض؛ لأنه إنما شرع للملك، والجِدُّ هو الظاهر فيه، فاعتبار العقد فيه أولى من اعتبار المواضعة التي لم تتّصل بالعقد، (لا عندهما)؛ لأنّ العادة جارية بأن بَنَيَا على المواضعة لئلّا يكون الاشتغال بها عبثًا، فإنّ مقصودهما بالتواضع صونُ المال عن المتغلِّب؛ ولأنّ الأصل في العقد وإن كان الصحّة واللزوم، لكنّ المواضعة سابقة، والسبقُ من أسباب الترجيح.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bu görüşüne şu şekilde *cevap* verilmiştir: Akit, muvâzaadan sonradır. Sonra olan da bunu değiştirecek bir engel bulunmadığında öncekinin hükmünü kaldırmaya elverişlidir. Nitekim akdi muvâzaa üzerine bina etme konusunda ittifak etmeleri akdin sahih olmasına engel bir durumdur. Burada ise akdin hükmünü değiştirecek bir engel bulunmamaktadır. Çünkü taraflardan biri, muhayyerlik süresinin sona ermediğini iddia etmektedir. Dolayısıyla akitte asıl olanın bir engel bulunmaksızın ciddiyet ve bağlayıcılık üzere yapılması olduğu için sonra yapılan akit, önceki muvâzaayı ortadan kaldırır.

**2)** Veya bedelin miktarı üzerinde muvâzaa yaparlar. Mesela gerçekte semen bin dirhem olduğu halde alım-satımın görünürde iki bin dirhem üzerinden olması konusunda anlaşmaları böyledir.

**3)** Ya da bedelin cinsinde muvâzaa yaparlar. Mesela semen gerçekte yüz dirhem olduğu halde görünürde alım-satımın yüz dinar üzerinden olması konusunda anlaşmaları böyledir.

Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre her iki açıdan yani bedelin miktarı ve cinsi açısından söz konusu olan şekiller hakkında akdin zâhiri yani görünürde yaptıkları akit esas alınır. Birinci açı, bedelin miktarındaki hezildir; ikinci açı ise bedelin cinsindeki hezildir. Bu iki açı hakkında söz konuşu şekiller de **a)** akdi, muvâzaa üzerine bina etme konusunda ittifak etmeleri **b)** veya muvâzaadan vazgeçme konusunda ittifak etmeleri **c)** veya bina etme ve vazgeçmeden herhangi birisinin akıllarına gelmediği konusunda ittifak etmeleri **d)** muvâzaadan vazgeçme ve bina etme konusunda ihtilaf etmeleridir.

Ebû Hanîfe, burada tarafların akdi bedel ve cinsi açısından muvâzaa üzerine bina etmede ittifak etmeleri halinde görünürdeki akdi esas almış, fakat daha önce geçen akdin aslının muvâzaa üzerine bina edilmesinde ittifaklarının söz konusu olduğu meselede ise görünürdeki akde itibar etmeyip akdin fâsid olduğuna hükmetmiştir. Çünkü buradaki meselede muvâzaaya göre hareket edilmesi, iki binden bir binin (görünürde fazla olan binin) kabul edilmesini diğer bin ile alım-satımın sabit olması için şart kılar. Bu da akdin fâsid olmasını gerektirir. Oysa taraflar akdin aslını ciddiyet üzere yapmışlardır. Bu da akdin aslı açısından fâsid olmamasını gerektirir. Asıl ile tercihte bulunmak vasıf ile tercihte bulunmaktan evlâdır.

**وأجيب عن هذا**: بأنّ العقد متأخر، والمتأخر يصلح ناسخًا للمتقدم إذا لم يعارضه ما يغيّره، كما إذا اتّفقا على البناء ولا مغيّر ههنا؛ لأنّ أحدهما يدّعي عدم المضي، فالعقد باعتبار أنّ أصله الجدُّ واللزومُ بلا معارض يكون ناسخًا للمواضعة السابقة.

٥ (وإمّا) أن يتواضعا (**في قدر البدل**) بأن يتواضعا مثلًا على البيع بألفي درهم على أن يكون الثمن ألف درهم حقيقةً

(**أو**) يتواضعا في (**جنسِه**) بأن يتواضعا مثلًا على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن مائة درهم.

(فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين). **الوجه الأوّل**: الهزل في ١٠ القدر، **والثاني**: الهزل في الجنس، وصورهما: ما إذا اتّفقا على البناء على الهزل أو الإعراض عنه أو على أن لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء.

وإنما اعتبر[١] بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق؛ بل حكم بفساد العقد ثمّة؛ لأنّ العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول أحد ١٥ الألفين شرطًا لثبوت البيع بالآخر، فيقتضي أن يفسد العقد وقد جَدَّا في أصله، وهو يقتضي أن لا يفسد، والترجيح بالأصل أولى من الترجيح بالوصف.

---

١ وفي هامش م: أي: الإمام، «منه».

İmâmeyne göre ise (muvâzaanın bedelin *cinsinde* olduğu) ikinci açının tüm şekillerinde görünürdeki akit ve vazgeçme konusunda ittifak ettikleri şekil hariç, (muvâzaanın bedelin *miktarında* olduğu) birinci açının diğer şekillerinde anlaştıkları akit esas alınır. Yani ikinci açı söz konusu olduğunda akit, her hâlükarda yüz dinar üzerine; birinci açı söz konusu olduğunda ise muvâzaadan vazgeçme konusunda ittifak ettikleri şekil hariç akit bin dirhem üzerine mün'akid olur. Böyle olmasının nedeni şudur: Birinci açıda hezlin dikkate alınması, akdin butlanını gerektirmez. Çünkü muvâzaaya itibar edildikten sonra kalan semen-i müsemmâ ile -bu da bin dirhemdir- akdi tashih etmek suretiyle ciddî olarak yapılan akit ile amel etme imkânı vardır. Dolayısıyla ikisine (muvâzaa ve ciddiyete) göre amel etmek gerekir. Nihaî olarak durum şudur: Muvâzaa ile amel, akdin gereğine aykırı olarak ileri sürülen şart konumundadır. Fakat taraflardan bu şarta uyulmasını isteyen biri bulunmadığında şart, akdi fâsid kılmaz. Mesela bir kimse satmama şartıyla bir hayvanı satın alsa bu şart, akdi fâsid kılmaz. Bedelin cinsinde hezlin bulunması durumu ise bundan farklıdır. Zira bedelin cinsinde hezlin bulunması durumunda ikisine (muvâzaa ve ciddiyete) göre amel etmek mümkün olmaz. Çünkü bu durumda muvâzaaya itibar edilmesi akdin semenden uzak olmasını gerektirir. Zira görünürde yapılan akitte dinar söz konusu edilip dirhem söz konusu edilmemiştir. Bu da (akdin semensiz yapılması), akdi bâtıl kılar. Dolayısıyla bedelin miktarındaki muvâzaa ile bedelin cinsindeki muvâzaa birbirinden farklıdır.

**B)** Akdin feshe ihtimali yoksa -bu ifade *feshe ihtimali varsa* ifadesi üzerine atıftır- (bu da üç kısımdır). Akdin feshe ihtimalinin olmaması, nakzedilmesinin ve ikâle edilmesinin câiz olmaması anlamındadır. Feshe ihtimali olmayan akitler üç kısımdır: Çünkü feshe ihtimali olmayan akitte ya şart koşulmaksızın ve belirtilmeksizin akitle sabit olması yönüyle mal söz konusu olur ya da mal söz konusu olmaz. Birincisinde mal ya tâbi konumdadır ya da bizatihi amaçtır.

Musannif bu üç kısmı şöyle diyerek açıklamıştır:

**1)** Talak, köle azadı, kısası affetme, yemin ve nezir gibi bazılarında mal söz konusu olmaz. Muvâzaa, talakta koca ile karı, köle azadında da efendi ile köle arasında gerçekleşir. Şöyle ki, koca karısını aleni olarak boşar, efendi de kölesini aleni olarak azat eder, fakat talakın ve azadın gerçekleşmesini istemezler.

(وعندهما) العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و(بالمواضعة في صور) الوجه[1] (الأوّل إلّا عند إعراضهما) أي: ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال، وفي الأوّل بألف درهم[2] إلّا أن يتّفقا على الإعراض، وذلك لأنّ اعتبار الهزل في الأوّل لا يوجب بطلان العقد لإمكان العمل بالجدّ
٥ بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمّى ثمنًا -وهو الألف- فوجب العمل بهما. غاية الأمر: أنّ العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى[3] العقد، لكنّ الشرط إذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يُفْسِدُ كشرط أن لا يبيع الدابّة، بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما؛ لأنّ اعتبار المواضعة فيه يوجب خلوّ العقد عن الثمن؛ لأنّ الدراهم لم يذكر
١٠ فيه، وهو مبطل للعقد، فافترقا.

(وإن لم يحتمل) العقد (الفسخَ) -عطف على قوله «فإن احتمل الفسخ»- بمعنى أنه لا يجوز فيه النقض والإقالة، وهو ثلاثة أقسام؛ لأنه إمّا أن يكون فيه مالٌ بأن يثبت بدون شرط وذكرٍ أو لا. والأوّل إمّا أن يكون المال فيه تبعًا أو مقصودًا.

١٥ فبيّن الأقسام بقوله:

* (فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر).
صورة الطلاق والعتاق: أن يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بأن يطلّقها أو يعتقه علانيةً ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادَهما،

---
١ وفي المرقاة: قوله «الوجه» من المتن.
٢ جميع النسخ: بمائة درهم. والسباق والسياق يقتضي أن يكون «بألف درهم». كذا في شرح المغني للقاءاني.
٣ ر: بمقتضى.

Kısasın affedilmesi de böyledir. Yeminde muvâzaa da mesela kocanın karısını boşamayı ya da efendinin kölesini azat etmeyi şu eve girmeye bağlayıp bunu hâzil olarak yapması şeklinde olur. Nezirde de durum aynıdır. Bu tür tasarrufların tamamı sahih olup Hz. Peygamber'in "*Üç şey vardır ki, ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir: Nikâh, talak ve yemin.*" sözünden dolayı hezl bâtıldır. Bazı rivayetlerde *yemin* yerine *köle azadı* geçer. Nezir de Hz. Peygamber'in "*Nezir yemindir, keffareti de yemin keffaretidir.*" sözünden dolayı yemine dâhildir. Kısasın affedilmesi de talaka dâhildir. Çünkü bunlardan her biri sirayet ve lüzuma dayandırılmış bir hakkın düşürülmesidir. Diğer yandan bu tür tasarruflarda hezl, sebebin sebep olarak gerçekleşmesine engel değildir. Çünkü hâzil, sebebin gerçekleşmesine razıdır, hükmün gerçekleşmesine razı değildir. Dolayısıyla bu sebeplerin gerçekleşmesi halinde hükmün sebepten sonraya kalmamasının ve vazgeçilememesinin zorunlu bir sonucu olarak hükümleri de gerçekleşir. Öyle ki, alım-satım ve benzeri tasarrufların aksine bu tür tasarrufların şart muhayyerliğine ihtimali yoktur.

Bu açıklamaya kocanın karısına "Sen yarın boşsun." şeklinde ileriki bir zamana izafe ederek yaptığı boşama gerekçe gösterilerek *itiraz* edilmiştir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir. Burada *sebepler* sözüyle *illetler* kastedilmektedir. İleriki bir zamana izafe edilen talak ise illet değil, aksine talaka götüren sebeptir. Aksi takdirde talak, şart muhayyerliğiyle yapılan alım-satım gibi îcâbın yapıldığı (talak sözünün söylendiği) vakte dayanırdı.

**2)** Nikâh gibi feshe ihtimali olmayan tasarruflardan bazılarında ise mal, tâbi konumdadır.

**a)** Bu tür tasarruflarda mesela tarafların aralarında nikâh olmamak üzere nikâhlanma suretiyle anlaşmalarında olduğu gibi hezl ya akdin aslındadır ki, bu durumda akit, yukarıdaki hadis sebebiyle bağlayıcıdır ve kocanın mehr-i misil ödemesi gerekir.

**b)** Veya bedelin miktarındadır. Mesela tarafların, mehir gerçekte bin dirhem olduğu halde akit sırasında mehrin iki bin dirhem olduğunu söylemeleri konusunda anlaşmaları böyledir. Bu durumda şayet taraflar hezilden vazgeçme ve akdi görünürdeki miktara dayandırma konusunda ittifak ederlerse mehir iki bin dirhem olur. Akdi, anlaştıkları muvâzaalı olan miktara dayandırma konusunda ittifak etmeleri durumunda ise mehir bin dirhem olur.

وهكذا العفو عن القصاص. وصورة اليمين: أن يتواضع مع امرأته أو عبده بأن يعلّق طلاقها أو عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلًا، وهكذا في النذر، (فكله صحيحٌ، والهزل باطلٌ) لقوله عليه الصلاة والسلام {ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ}، وفي بعض الروايات «العتاق» مكان «اليمين».

٥ والنذر ملحقٌ باليمين لقوله عليه السلام {النَّذْرُ يَمِينٌ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ}، والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق؛ لأنّ كل واحد منها إسقاطٌ بُنِيَ على السراية واللزوم؛ ولأنّ الهزل لا يمنع انعقاد السبب؛ لأنّ الهازل راضٍ به، وعند انعقاد هذه الأسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والردّ في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه.

١٠ **واعترض**: بالطلاق المضاف مثل «أنت طالق غدًا».

**وأجيب**: بأنّ المراد بالأسباب العلل، والطلاق المضاف ليس بعلة؛ بل سبب مفضٍ؛ وإلّا لاستند إلى وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار.

**(ومنه)** أي ممّا لا[1] يحتمل الفسخ **(ما يكون المال فيه تبعًا كالنكاح)**.

* (فالهزل إمّا في الأصل) بأن يتواضعا على أن يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح

١٥ (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق.

* **(أو في قدر البدل)** بأن يتواضعا على أن يذكرا في العقد ألفين ويكون المهر ألفًا (فإن اتفقا على الإعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر ألفان، و) إن اتّفقا (على البناء) على الهزل (فألفٌ).

---

[1] ر د - لا.

İmâmeyne göre hükmün bu şekilde olması alım-satım meselesinde olduğu gibi açıktır. Ebû Hanîfe'ye göre ise nikâh ile alım-satım arasının ayrılmasına ihtiyaç vardır ki, bu da şöyledir: Alım-satım akdinde bedel, her ne kadar mebîʿe nispetle vasıf ve tâbi konumda olsa da rükün olması sebebiyle icap ile amaçlanan bir şeydir. Dolayısıyla semenin sahih hale getirilmesi için alım-satımın sahih hale getirilmesi gerekir. Nikâhtaki bedel ise bundan farklıdır. Çünkü nikâhta bedel (mehir), bizatihi bir amaç olarak değil, mahallin önemini vurgulamak için meşru kılınmıştır. Zira nikâhtaki asıl amaç, çoğalmak ve neslin devamını sağlamak için her iki taraf hakkında helalliğin sabit olmasıdır.

Akdi muvâzaa üzerine bina ettiklerine ya da muvâzaadan vazgeçtiklerine ilişkin olarak taraflar akıllarına herhangi bir şeyin gelmediği konusunda ittifak ederler veya bina etme ve vazgeçme konusunda ihtilaf ederlerse bir görüşe göre mehir bin dirhem olur. Muhammed'in Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği görüş budur. Alım-satımda ise durum bundan farklıdır. Çünkü alım-satımda semen icap ile bizatihi amaçlanan bir şey olup akdin semen sebebiyle sahih kabul edilmesi tercih edilir. Diğer görüşe göre ise mehir iki bin dirhem olur. Bu da alım-satıma kıyasla Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği görüştür.

**c)** Ya da cinsindedir. -Metindeki *ev cinsihî* ifadesi, *ev fî kadri'l-bedel* ifadesi üzerine atıftır- yani hezl ya da bedelin cinsindedir.

Muvâzaadan vazgeçme durumunda yani tarafların hezilden vazgeçme konusunda ittifak etmeleri durumunda mehr-i müsemmâ, akdi muvâzaa üzerine bina etme konusunda ittifak etmeleri durumunda ise ittifakla mehr-i misil gerekir. Çünkü bu durumda evlilik, mehirsiz yapılan evlilik konumundadır. Zira bu durumda hezil ile mal sabit olmadığı için mehr-i müsemmânın sabit olmasının bir yolu yoktur. Muvâazalı olanın sabit olmasının da bir yolu yoktur, çünkü akit sırasında bu belirtilmemiştir. Bedelin miktarındaki muvâzaa ise cinsinde yapılan muvâzaadan farklıdır. Çünkü bedelin miktarında yapılan muvâzaada bedel, akit esnasında fazlalıkla belirtilmiştir. Alım-satımda da durum cinste muvâzaadan farklıdır. Çünkü alım-satımda semenin belirlenmesini dikkate almada zaruret vardır. Zira alım-satım, semenin belirlenmesi olmaksızın sahih olmaz, nikâh ise mehir belirlenmese de sahih olur.

أمّا عندهما فظاهر كما في البيع. وأمّا عند أبي[1] حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج إلى الفرق بين النكاح والبيع. ووجهه: أنّ البدل في البيع وإن كان وصفًا وتبعًا بالنسبة إلى المبيع؛ إلّا أنه مقصود بالإيجاب لركنيته، فيجب تصحيح البيع لتصحيح[2] الثمن بخلاف البدل في النكاح، فإنه إنما شرع إظهارًا لخطر المحلّ، ٥ لا مقصودًا، وإنما المقصود ثبوت الحلّ في الجانبين للتوالد والتناسل.

(و) إن اتّفقا (على أن لم يحضرهما شيءٌ) من الإعراض والبناء (أو اختلفا) في الإعراض والبناء (فقيل): المهر (ألفٌ) وهو رواية محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى بخلاف البيع؛ لأنّ الثمن مقصود بالإيجاب، فيرجّح صحّة العقد بالثمن، (وقيل): المهر (ألفان) وهو رواية أبي يوسف عنه رحمهما الله تعالى قياسًا على ١٠ البيع.

* (أو جنسِه) -عطف على قوله «أو في قدر البدل»- أي: الهزل إمّا أن يكون في جنس البدل:

(ففي الإعراض) أي: صورة الاتفاق على الإعراض يجب (المسمّى، و) في صورة الاتفاق على (البناء) يجب (مهرُ المثل) إجماعًا؛ لأنه بمنزلة التزوّج بلا ١٥ مهر؛ إذ لا سبيل إلى ثبوت المسمّى؛ لأنّ المال لا يثبت بالهزل، ولا إلى ثبوت المتواضع عليه؛ لأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر، فإنّ المتواضع عليه قد سمّي في العقد مع الزيادة، وبخلاف البيع، فإنّ فيه ضرورةً إلى اعتبار التسمية؛ لأنه لا يصحّ بدون تسمية الثمن، والنكاح يصحّ بدون تسمية المهر.

---

١ ر - عند أبي.

٢ ر: بتصحيح.

Akdi muvâzaa üzerine bina ettiklerine ya da muvâzaadan vazgeçtikleri dair akıllarına bir şeyin gelmediğinde ittifak etmeleri ve vazgeçip vazgeçmeme konusunda ihtilaf etmeleri durumunda Muhammed, Ebû Hanîfe'den mehri misil gerektiğini rivayet etmiştir. Çünkü mehrin alım-satımdaki semen konumunda nikâhın sahihliği konusunda bizatihi amaçlanan bir bedel haline gelmemesi için nikâhta asıl olan, hezil ile amel edilmek suretiyle mehr-i müsemmânın bâtıl olmasıdır. Mehr-i müsemmâ bâtıl olunca da mehr-i misil gerekir. Ebû Yûsuf ise alım-satıma kıyas ederek Ebû Hanîfe'den mehr-i müsemmânın gerektiğini rivayet etmiştir.

İmâmeyne göre ise bu iki durumda da mehr-i misil gerekir. Çünkü ikisinin kabul ettiği kural, önceliği sebebiyle ve âdetin de bu şekilde olmasından dolayı muvâzaa tercih edilir. Muvâzaanın tercih edilmesi ve malın hezl ile sabit olmaması sebebiyle görünürdeki akitte belirledikleri mehir sabit olmaz. Aynı şekilde görünürdeki akitte belirtilmediği için gizlice anlaştıkları dirhemler de sabit olmaz. Dolayısıyla mehr-i misil gerekir.

**3)** Feshe ihtimali olmayan tasarruflardan bazılarında ise mal bizatihi amaçtır. Hatta bu tür tasarruflarda söz konusu edilmese bile mal, yine de sabit olur. Mesela hul' ve benzeri tasarruflarda olduğu gibi taraflar ister tasarrufun aslında ister bedelin miktarında ister bedelin cinsinde hezilde bulunsun fark etmez. Yani mal karşılığında talak, mal karşılığında köle azadı ve kasten adam öldürmede mal karşılığında sulh böyledir. Mesela karı ve kocanın "Görünüşte muhâlea yapalım fakat gerçekte aramızda hul' olmasın." demek suretiyle muhâlea yapması veya gerçekte hul' bedeli bin dirhem olduğu halde görünüşte iki bin dirhem olmak üzere muhâlea yapması ya da gerçekte hul' bedeli bin dirhem olduğu halde görünüşte yüz dinar üzerinden muhalea yapması böyledir. Mal karşılığında boşamak, mal karşılığında azat etmek ve benzeri tasarruflarda da durum bu şekildedir.

**a)** Tarafların muvâzaadan vazgeçtiklerinde ittifak etmeleri, akıllarına bir şey gelmediğinde ittifak etmeleri ve muvâzaadan vazgeçip geçmediklerinde ihtilaf etmeleri durumunda talak ve mal ittifakla gerekli olur yani talak geçerli olur ve kocanın hul' bedelini ödemesi gerekir. Hükmün bu şekilde olması, Ebû Hanîfe'ye göre görünürdeki akdin, muvâzaaya tercih edilmesi sebebiyledir. İmâmeyne göre ise hezlin şart muhayyerliği konumunda olması sebebiyle olup ikisine göre de muhayyerlik bâtıldır. Çünkü kadının kabulü yemin için şart gibi olup diğer şartlar gibi muhayyerliğe ihtimali yoktur.

(و) في صورة الاتّفاق على (عدمِ الحضور و) في صورة (الاختلافِ) في الإعراض والبناء (روى محمدٌ) عن أبي حنيفة (مهرَ المثل)؛ لأنّ الأصل بطلان المسمّى عملًا بالهزل لئلّا يصير المهر مقصودًا بالصحّة بمنزلة الثمن في البيع، ولـمّا بطل المسمّى لزم مهر المثل، (و) روى (أبو يوسف) عنه رحمهما الله تعالى (المسمّى) قياسًا على البيع.

(وعندهما) اللازم (مهرُ المثل) بناءً على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة، فلا يثبت المسمّى لرجحان المواضعة وعدمِ ثبوت المال بالهزل، ولا المتواضع عليه لعدم التسمية، فيلزم مهر المثل.

* (ومنه) أي: ممّا لا يحتمل[1] الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودًا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال، والعتق عليه، والصلح عن دم العمد (سواء هَزَلَا في الأصل أو القدر أو الجنس) كما إذا خالع بطريق الهزل بأن يقول الزوجان «نخالع ولم يكن بيننا خلع» أو خالع على ألفين مع المواضعة على أنّ المال ألفٌ أو خالع على مائة دينار على أنّ المال ألف درهم، وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها.

(ففي) صورة الاتفاق على (الإعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و) صورة (الاختلافِ) في الإعراض والبناء (يلزم الطلاقُ والمالُ) إجماعًا. أمّا عنده: فلترجّح العقد على المواضعة. وأمّا عندهما: فلأنّ الهزل بمنزلة خيار الشرط، والخيارُ باطل عندهما؛ لأنّ قبول المرأة شرطٌ لليمين، فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط،

---

[1] جميع النسخ: ممّا يحتمل، بدون «لا»، والمثبت من التلويح، انظر: ٢/٣٧٨.

Bu, mesela kocanın hanımına "Üç gün muhayyer olmak üzere bin dirhem karşılığında üç talakla boşsun." demesinde olduğu gibidir ki, böyle bir durumda İmâmeyne göre talak gerçekleşir ve kocanın hul' bedelini ödemesi gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre ise kadın üç gün içerisinde talakı reddederse talak bâtıl olur. Yok, eğer talakı tercih eder veya talakı reddetmez de süre geçerse talak geçerli olur ve koca tarafından bin dirhemin ödenmesi gerekir.

**b)** Tarafların akdi görünürdeki akit üzere bina etme konusunda ittifak etmeleri durumunda da İmâmeyne göre hüküm aynıdır. Yani talak gerçekleşir ve koca tarafından bin dirhemin ödenmesi gerekir. Çünkü ikisine göre hezlin bu konuda bir etkisi yoktur.

*Denirse ki*, hezlin, talak ve benzeri tasarruflarda etkisi olmasa da mal konusunda etkisi olup mal, hezil ile sabit olmaz.

Bu itiraza şöyle *cevap* verilmiştir. Mal, burada talakın kapsamında tebeiyyet yoluyla söz konusu olmaktadır. Çünkü mal, talak konusunda şart konumundadır. Şartlar ise tâbi konumda olan şeylerdir. Zira zımnen sabit olup kasten sabit olmayan nice şeyler vardır. Bu anlamdaki tebeiyyet, malın akdi yapan açısından -ancak belirtilmesi suretiyle sabit olması anlamında-bizatihi amaç olmasına aykırı değildir.

*Denirse ki*, nikâh akdinde de mal tâbi konumda olduğu halde hezlin bunda etkisi söz konusudur.

Bu itiraza da şöyle *cevap* verilmiştir. Malın nikâh akdinde tâbi konumda oluşu, nikâh akdinin sabit olması açısından değildir. Çünkü nikâh akdinde mal belirtilmese de nikâh akdi sabit olur. Aksine nikâh akdinde malın tâbi konumda olması, nikâhtan asıl maksadın tarafların birbirine helalliği ve neslin devamının sağlanması olup mal olmaması anlamındadır. Bu anlamdaki tâbi oluş ise malın nikâh akdinde belirtilmeksizin sabit olması anlamında asıl olmasına aykırı değildir.

Ebû Hanîfe'ye göre ise talakın gerçekleşmesi kadının talakı istemesine bağlıdır. Çünkü burada muvâzaaya göre hareket etmek mümkündür ki, bu da alım-satım akdinin aksine muhâleanın fâsid şartlar ile fâsid olmamasına dayanır.

وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته «أنت طالق ثلاثًا على ألف درهم على أنّك بالخيار ثلاثة أيّام»، فقالت «قبلتُ»، فعندهما: يقع الطلاق ويلزم المال، وعنده: إن ردّت الطلاق في ثلاثة أيام بطل الطلاق، وإن اختارت أو لم تَرُدَّ حتى[1] مضت المدّة فالطلاق واقع والألف لازم.

٥ (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال؛ لأنه لا أثر للهزل في ذلك.

**فإن قيل**: الهزل وإن لم يؤثّر في التصرّف كالطلاق ونحوه؛ إلّا أنه مؤثّر في المال حتى لا يثبت بالهزل؛

**أجيب**: بأنّ المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق؛ لأنه بمنزلة الشرط

١٠ فيه، والشروط أتباع. وكم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا، والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودًا للعاقد بمعنى أنه لا يثبت إلّا بالذكر.

**فإن قيل**: المال في النكاح أيضًا تبعٌ، وقد أثّر الهزل فيه؛

**أجيب**: بأنّ تبعيته في النكاح ليست في حقّ الثبوت؛ لأنه يثبت وإن لم يُذكر؛ بل بمعنى أنّ المقصود هو الحلّ والتناسل، لا المال، وهذا لا ينافي الأصالة

١٥ بمعنى الثبوت بدون الذكر.

(ويتوقّف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) أي: إرادة المرأة الطلاقَ (عنده) لإمكان العمل بالمواضعة بناءً على أنّ الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع.

---

١ ف – حتى.

* Hezl, ibrâyı yani borçlunun veya kefilin ibrâsını bâtıl kılar, (borç düşmez). Çünkü borçlunun ve kefilin ibrâsında temlik anlamı mevcut olup borçlunun veya kefilin reddetmesiyle ibrâ reddilebilir. Dolayısıyla şart muhayyerliğinin ibrâda etkili olması ve ibrâyı bâtıl kılması gibi hezl de ibrânın geçersiz olmasında etkilidir.

* Aynı şekilde hezl, yani hezil yoluyla şüf'adan vazgeçme, tıpkı şüf'a hakkını talep etme konusunda susmak gibi olup *taleb-i muvâsebe*den[1] önce şüf'ayı bâtıl kılar. Aynı şekilde taleb-i muvâsebe sonrasında ise şüf'a hakkından hezil yoluyla vazgeçme de bu vazgeçmeyi bâtıl, geçersiz kılar ve şüf'a hakkı bâki kalır. Çünkü şüf'adan vazgeçme, muhayyerlikle bâtıl olan şeyler türündendir. Zira iki bedelden birinin şefî'in mülkiyetinde kalmasını sağladığı için şüf'a hakkından vazgeçmede ticaret anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla şüf'a hakkından vazgeçme, hükme razı olmaya bağlıdır. Muhayyerlik ve hezilden her biri, hükme razı olmaya engel olur, dolayısıyla bu ikisinden her biriyle şüf'a hakkından vazgeçme geçersiz olur.

### 3.2.4. Sefeh (Tedbirsizlik)

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri sefihliktir. Çünkü sefih, aklı başında olmasına rağmen kendi ihtiyarıyla aklın gerektirdiğinin aksine davranır. Dolayısıyla semavî bir ehliyet arızası değil, müktesep bir ehliyet arızasıdır.

*Sefeh*, sözlükte hafiflik ve hareket anlamına gelir. Terim olarak ise iki anlamda kullanılır. Daha genel olan birinci anlama göre *sefeh*, sevinç veya öfkeden kaynaklanan ve kişiyi şer'in ve yerinde olmasına rağmen aklın gereğinin dışında hareket etmeye sevkeden bir hafiflik, tedbirsizlik hali olup bu kişi, her türlü yasağı çiğneyebilir. Atehte ise durum bundan farklıdır. Daha özel olan diğer anlama göre ise -burada kullanılan terim anlamı budur- *sefeh*, bir işi, bu iş aslı itibariyle meşru ve övgüye değer olsa da doğurduğu vahim sonuç sebebiyle bir açıdan şer'e ve akla aykırı bir şeye tahsis etmektir. Sonuç itibariyle israf ve azgınlık olsa esasında sefeh, iyilik ve ihsandır.

1 **Taleb-i muvâsebe:** Şefi'in şefi'i olduğu gayr-ı menkulün satıldığını öğrendiği anda şuf'a talebinde bulunduğuna ilişkin hemencecik bir beyânda bulunmasıdır.

* (وهو) أي: الهزل (يُبطِل الإبراءَ) أي: إبراء الغريم أو الكفيل؛ لأنّ فيه معنى التمليك، ويرتدّ بالردّ، فيؤثّر فيه الهزل كخيار الشرط.

* (و) يُبطل أيضًا (الشفعةَ) أي: تسليمَها بطريق الهزل يُبطِلها (قبل طلب المواثبة)[1] بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة، (و) يُبطِل أيضًا تسليمَها بالهزل (بعده) أي: بعد طلب المواثبة (التسليمَ) أي: تسليمَ الشفعة، وتكون الشفعة باقيةً؛ لأنّ التسليم من جنس ما يبطل بالخيار؛ لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء[2] أحد العوضين على ملكه، فيتوقّف على الرضا بالحكم، وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم، فيبطل به التسليم.

## [الرابعة: السفه]

(ومنها) أي من العوارض المكتسبة: (السفه) فإنّ السفيه باختياره يعمل على خلاف موجَب العقل مع بقاء العقل، فلا يكون سماويًّا.

وهو **لغةً** الخِفَّة والحركة، **وشرعًا** لمعنيين: **أحدهما** أعمُّ، وهو خِفَّةٌ تعتري فرحًا أو غضبًا، فتحمل على عمل غير موجَب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته، فيتناول ارتكاب كل محظور، **والآخر** أخصُّ هو المصطلح ههنا، وهو بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وإن كان مشروعًا ومحمودًا بأصله، فإنه البِرُّ والإحسان وإن آلَ إلى السَّرَف والطغيان.

---

١ طلب المواثبة: هو طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه البيع في الحال.
٢ د: استيفاء.

Sefihlik, ehliyetin iki türüne de yani vücûb ehliyetine ve edâ ehliyetine aykırı bir durum değildir. Çünkü sefihin akıl ve beden gücü tam olarak yerindedir. Ancak sefih, yaptığı işte aklı ile inatlaşır, ona aykırı davranır. Allah'ın emaneti olan aklı taşıması sebebiyle sefihin şer'î hükümlere muhatap olduğunda hiç kuşku yoktur. Bu yüzden imtihanın bir gereği olarak dünyada hükümleri yerine getirmekle yükümlüdür ve yine muhatap olmasından dolayı yaptığının karşılığını ahirette görür. Aynı şekilde sefihlik, tasarruflara da aykırı bir durum değildir. Çünkü sefih, Allah'ın emanetini taşımaya ve Allah haklarının kendisine vâcip olmasına ehil olduğuna göre kul haklarına da -bunlar tasarruflardır- evleviyetle ehil olur.

"*Sefihlere mallarınızı vermeyin.*" (Nisâ, 4/5) âyeti sebebiyle sefih olarak büluğa eren kişiye mallarının verilmeyeceği konusunda ittifak vardır. İmâmeyne göre bu kısıtlılık, (belli bir yaşla sınırlı olmayıp) sefihin fiilen reşit olmasına kadardır. Çünkü Allah Teâlâ, "*Onlarda rüşd hali görürseniz*" yani onların aklında düzgünlük ve mallarını koruyabildiklerini görür ve anlarsanız "*hemen mallarını kendilerine verin.*" (Nisâ, 4/6) diyerek mallarının kendilerine verilmesini onlarda rüşd ve salah halinin görülmesine bağlamıştır. Ebû Hanîfe'ye göre ise kısıtlılık hali, kişinin dede olabilme yaşına ulaştığı rüşd yaşına kadar olup bu da yirmiş beş yaşıdır. Çünkü Ebû Hanîfe, rüşdün zâhir sebebi olan yaşı, rüşdün kendisi yerine koşmuştur. Zira kişinin büluğa erdiği asgari süre on iki yaştır. Hamileliğin asgari süresi de altı aydır. Buna göre kişinin dede olacağı asgari yaş da bu yaş yani yirmi beş yaşıdır. Nadir durumlar hariç genelde bu yaş, rüşdün mevcut olduğu yaştır. Bilindiği üzere şer'de hükümler galip olana bağlanır. Ebû Hanîfe şöyle demiştir: İster kendisinde rüşd hali görülsün ister görülmesin yirmi beş yaşından sonra sefihe malı teslim edilir.

İmamlar, sefih olarak büluğa eren kimseye rüşde kadar malının verilmeyeceğinde ittifak etmekle birlikte büluğdan sonra sefih olan kimsenin hacir altına alınıp alınmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Söz konusu hacir, sefihin sözlü tasarruflarının nâfiz olmasının engellenmesidir.

Ebû Hanîfe buna mutlak olarak karşı çıkmıştır. Yani Ebû Hanîfe ister hezlin iptal ettiği ve fesih ihtimali olan konularda olsun ister bu konularda olmasın sefihe hacir konulmasına cevaz vermemiştir. Çünkü sefih hür ve muhatap bir kişi olup yaptığı tasarruf, ehlinden sadır olmuş ve mahalline muzaf olmuştur. Dolayısıyla tasarruftan menedilemez. Böyledir, çünkü hitap ehliyete, ehliyet de temyiz gücüne bağlıdır.

(وهو لا ينافي الأهليتين) أي: أهلية الوجوب وأهلية الأداء لكمال العقل والبدن؛ إلّا أنّ السفيه يكابر عقله في عمله، فلا جرم يبقى مخاطبًا بتحمّل أمانة الله تعالى، فيخاطَب بالأداء في الدنيا ابتلاءً، ويجازَى عليه في الآخرة، (ولا) ينافي السفه أيضًا (التصرّفات)؛ لأنه إذا بقي أهلًا لتحمّل أمانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي أهلًا لحقوق العباد -وهي التصرفات- بطريق الأولى.

(واتفق على منع مال مَنْ بلغ سفيهًا) لقوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ﴾ الآية [النساء، ٤/٥] (إلى الرشد عندهما)؛ لأنه تعالى علّق إيتاء الأموال إيّاهم بِإِينَاس رشدٍ وصلاحٍ منهم حيث قال تعالى ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ أي: إن عرفتم ورأيتم فيهم صلاحًا في العقل[1] وحفظًا للمال ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء، ٤/٦]، (و) إلى (سِنِّه) أي: سنّ الرشد (عنده) أي: عند الإمام، فإنه أقام السبب الظاهر للرشد -وهو أن يبلغ سنّ الجَدِّيَّة (وهو خمس وعشرون سنةً) فإنّ أقلّ مدّة البلوغ اثنتا عشرة[2] سنة، وأقلّ[3] مدّة الحمل نصف سنة، فأقلّ ما يمكن أن يصير المرء فيه جَدًّا ذلك، وهو لا ينفكّ عن الرشد إلّا نادرًا- مقامَ الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلّق الأحكام بالغالب، فقال الإمام: يدفع إليه المال بعد خمس وعشرين سنةً أُونس منه الرشد أو لم يُؤنَس.

(ثمّ اختلف) أي: بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيهًا اختلفوا (في حجر مَنْ سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرّف القولي:

(فمنعه مطلقًا) أي: لم يجوّز الإمامُ الحجرَ على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزلُ ويحتمل الفسخ أو لا؛ لأنه حرٌّ مخاطَبٌ، فتصرّفه صادرٌ عن أهله مضافٌ إلى محلّه، فلا يُمنَع، وذلك لأنّ الخطاب بالأهلية، وهي بالتمييز،

---

[1] جميع النسخ: في الفعل. والمثبت من التلويح، انظر: ٢/٣٨١.
[2] جميع النسخ: اثنا عشرة. والمثبت من التوضيح، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ٢/٣٨١.
[3] ر: أو أقل.

Sefihlik ise bu konuda herhangi bir eksikliği gerektirmez. Aksine sefihlik, inattan dolayı temyize bağlı olması gereken bir amelin yokluğunu ve vâcibin terkini gerektirir. Bu yüzden sefih şer'in haklarına muhataptır ve kullara olan borcundan dolayı hapsedilir. Talak, köle azadı, nezir ve yeminle ilgili konulardaki sözleri sahihtir, aynı şekilde cana gelecek zararın mala gelecek zarardan daha fazla olmasına rağmen şüphelerle düşen cezaların sebepleri konusunda kendi aleyhine yaptığı ikrar sahihtir, geçerlidir.

İmâmeyn ise feshi kabul eden alım-satım, icâre ve hibe gibi hezlin iptal ettiği konularda dininden dolayı kendisi ve müslümanlar lehine bir hak olarak sefihe hacir konulabileceği görüşündedir.

*Birincisinin* nedeni şudur: Sefihin gâyesi, örneğin kasten adam öldürmek gibi büyük bir günahı işlemektir. Sefih, günahı işlemekte ısrar etse de mümin olması sebebiyle bir müminin işlediği böyle bir günahın ahirette Allah tarafından, dünyada da mümin (maktulün velisi) tarafından affedilmesi güzel bir davranıştır.

*İkincisinin* nedeni de sefihliği sebebiyle insanların mallarının zâyi olmaması içindir. Çünkü sefih, yaptığı israf ve itlaf sebebiyle insanlara olan borçların altında kalır, iflası sebebiyle de nafakasının devlet hazinesinden karşılanması riski vardır. Dolayısıyla sefihe hacir konulmaması, müslümanlara bir vebal, devlet hazinesine de bir yük getirir.

İmâmeynin görüşüne verilecek cevap şudur: Dini açısından sefihin ve müslümanların korunup gözetilmesi, büyük günahın affedilmesi gibi olup câizdir, vâcip değildir. Şayet sözlü tasarruflarının iptal edilmesi suretiyle küçük çocuk ve deli gibi kabul edilmesi gibi hacir konulmasının üzerinde daha büyük bir zarar içermemiş olsaydı o takdirde sefihe hacir konulması câiz olurdu. Çünkü insanın diğer canlılara üstünlüğü, beyân ile açığa çıkar.

### 3.2.5. Sefer (Yolculuk)

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri seferdir. *Sefer*, sözlükte mesafenin katedilmesidir. Terim olarak ise *sefer* geceleriyle birlikte üç gün ve daha fazla bir süre orta bir yürüyüşle yürümek kastıyla memlekin yerleşim yerlerinden çıkmaktır.

والسفه لا يوجب نقصانًا مّا فيه؛ بل عدمَ عمل به مكابرةً وتركًا للواجب، ولهذا يخاطب بحقوق الشرع، ويحبس في ديون العباد، وتصحّ **عباراتُه** في الطلاق والعتاق والنذر واليمين، **وإقرارُه** على نفسه بأسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات، مع أنّ ضرر النفس أشدُّ من ضرر المال.

٥ (وجوّزاه) أي: الحجر (فيما يقبل الفسخَ) ويبطله الهزلُ كالبيع والإجارة والهبة حقًّا له لدينه وللمسلمين:

**أمّا الأوّل**: فلأنّ غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد، وعفوها عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى، وفي الدنيا من المؤمن حسنٌ وإن أصرَّ عليها.

**وأمّا الثاني**: فلِأَنْ لا يضيع أموال الناس بسببه، فإنّ السفيه بإسرافه وإتلافه

١٠ يصير مطيَّةً لديون الناس ومظنّةً لاستيجاب النفقة من بيت المال للإفلاس، فيصير على المسلمين وَبَالًا، وعلى بيت مالهم عِيَالًا.

**والجواب**: أنّ النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائزٌ، لا واجبٌ، وإنما يجوز لو لم يتضمّن ضررًا فوقه من إلحاقه بالصبي والمجنون بإبطال عبارته؛ إذ بالبيان بَانَ فضل الإنسان على سائر الحيوان.

١٥ **[الخامسة: السفر]**

(ومنها: السفر) وهو **لغةً** قطع المسافة، **وشرعًا** خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها سيرًا وسطًا.

Yolculuk, ehliyetin iki türüne de hükümlere muhatap olmaya da aykırı bir durum değildir. Bu husus açıktır. Fakat yolculuğun kendisi meşakkatin yerine konulmak suretiyle bazı hükümler açısından mutlak hafifletme sebebidir. Çünkü yolculuk her hâlükarda bir tür sıkıntı içerir ki, bu sıkıntının en azı yolculukta hareket halinde olmak ve bunun uzamasıdır. Mutlak hafifletme sebebi olması, yolculukta ister meşakkat bulunsun ister bulunmasın hafifletmenin söz konusu olmasıdır. Hastalık ise yolculuktan farklıdır. Çünkü hazımsızlık gibi bazı hastalıklarda oruç faydalıdır, alaca gibi bazı hastalıklarda da orucun herhangi bir zararı olmaz yani oruç, bu tür bir hastalığın artmasını gerektirmez. Dolayısıyla ashâbü'l-hadisten bazılarının zannettiği gibi oruç tutmama ruhsatı, hastalığın bizatihi kendisiyle ilgili değil, aksine sıkıntıya sebep olan hastalıkla ilgilidir.

Buna göre yolculuk, dört rekâtlı namazların kasredilerek edâ edilmesinde etkili olur. Yani yolculuk dört rekâtlı namazların yarısının edâ edilmesini düşürür. Öyle ki, bize göre bu namazların tam kılınması meşru değildir. Yolcunun öğle namazı ile sabah namazı eşit olur.

Şâfiî'ye göre ise yolculuğun hükmü, yolcu için ruhsat ve tercihin sabit olmasıdır. Tıpkı yolculukta oruç tutmamada olduğu gibi dilerse iki rekât kılar, dilerse dört rekât kılar. Yolculukta namazı kaçırdığında ise dört kılması gerekir. Bu konu, ayrıntılı bir şekilde "Azimet" ve "Ruhsat" konularında geçmişti.

Kasrın *edâ* ile kayıtlanması, kazâdan kaçınmak içindir. Çünkü yolculuk sebebiyle namazın kasredilmesi yolculuğun, namazın vücûb sebebi olan vakitle bağlantılı olması durumunda sabit olur. Yolculuğun vakitle bağlantısı olmaz, aksine yolculuğun kazâ durumuyla bağlantısı olursa bu durumda yolcunun yolcu değilken kaçırdığı namazı yolculukta kasretmesi câiz olmaz. Aynı şekilde yolcu, yolculukta kaçırdığı namazı mukim iken ancak iki rekât olarak kazâ eder. Çünkü yolculuk ve ikamet, geçen namazların rekâtlarında bir değişiklik yapmaz. Zira zimmette sabit olan şey, herhangi bir durum sebebiyle değişmez.

Yolculuk, aynı şekilde orucun edâsının, Ramazan dışındaki diğer günlere ulaşıncaya kadar ertelenmesinde etkili olur, orucun düşmesine ise etki etmez. Öyle ki, yolcunun yolculuk halinde tuttuğu oruç farz olan oruç olur. Fakat yolculuk, ihtiyarî bir durum olduğu için yani kulun kesbine bağlı olduğu için gerçekleştikten sonra orucu bozmayı gerektirecek şekilde kaçınılması mümkün olmayan bir zarureti gerektirmez.

(وهو لا ينافي الأهليتين والأحكامَ) وهو ظاهر، (لكنّه سبب التخفيف) إقامةً له مقام المشقة؛ إذ جنسه لا يخلو عن مشقّة مّا أقلّها التحرّك وامتداده (مطلقًا) أي: سواء حصل المشقّة أو لا (بخلاف المرض)، فإنّ منه ما ينفعه الصوم كالتخمة، ومنه ما لا يضرّه أي: لا يوجب ازدياده كالبرص الأبيض، فلم يتعلّق الرخصة بنفسه كما ٥ ظنّه بعض أصحاب الحديث؛ بل بالمرض الذي يوجب المشقّة.

(فيؤثّر في قصر ذوات الأربع) أي: يُسقِط السفرُ أداء شطرٍ لذوات الأربع من الصلوات[١] حتي لم يبق الإكمال مشروعًا أصلًا عندنا، وكان ظهر المسافر وفجره سواء.

وعند الشافعي: حكمه ثبوت الترخّص للمسافر والاختيار له، إن شاء صلّى ١٠ ركعتين وإن شاء أتمّ الأربع كما في الإفطار، وإذا فاتت لزمه الأربع، وقد مرّ تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة.

والتقييد بـ«الأداء» احترازٌ عن القضاء، فإنّ القصر بالسفر إنما يثبت إذا اتصل السفر بسبب الوجوب، وهو الوقت. أمّا إذا لم يتصل به؛ بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما أنّ ما فات في السفر لا يُقضَى في الحضر إلّا ركعتين، فإنّ السفر ١٥ والحضر لا يغيّران الفائتة؛ لأنّ ما ثبت في الذمة لا يتغيّر بحال.

(و) يؤثِّر السفرُ أيضًا في (تأخيرِ) وجوب أداء (الصوم) إلى إدراك عِدَّةٍ من أيام أخر، لا في إسقاطه حتى إذا أدّى يقع فرضًا، (لكنّه) أي: السفر (لكونه اختياريًّا) مكسوبًا للعبد غيرُ موجِب لضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بعد تحقّقه؛

١ د: الصلاة.

Zira yolcu, başına herhangi bir sıkıntı gelmeden oruç tutabilir. Bu yüzden oruç tutan yolcunun yani yolcu iken oruç tutanın orucunu ve aynı şekilde yolculuğa çıkan oruçlu mukim kimsenin, keffaret düşmüş olsa bile Ramazan'da orucunu bozması helal değildir. *Ramazan'da* kaydı, iki mesele için de konulmuş bir kayıttır. Bu durumda orucu bozmanın helal olmamasının nedeni kişiyi orucunu bozmaya sürükleyecek bir zaruretin bulunmaması, başlamakla vücûbun kesinleşmiş olması ve yolculuğa çıkmanın da kişinin ihtiyarına bağlı olmasıdır. Dolayısıyla mükellef hakkında vâcipliği kesinleşmiş olan oruç yolculuğa çıkmakla düşmez. Keffaretin düşmesinin sebebi ise zimmette kesinleşmeden önce orucu bozmayı mübah kılan sebebin bitişmesiyle vücûbiyeti konusunda şüphenin bulunmasıdır. Mübah kılan bu sebep de yolculuktur. Çünkü yolculuk genel olarak oruç tutmamayı mübah kılan bir sebeptir. Hastalıkta ise durum farklıdır. Hasta, hastalığının artması sebebiyle oruç tutmakta zorlanır ve bozmayı uygun görürse orucu bozması helal olur. Aynı şekilde hastalandığında sağlıklı mukim kimsenin de orucu bozması helal olur. Çünkü hastalık, giderilmesi mümkün olmayan bir sıkıntıya yol açar. Dolayısıyla orucu bozmanın mübah olmasında etkili olur.

Ramazan'da oruç tutmaya azmeden mukim kimse orucunu bozup sonra yolculuğa çıksa keffaret düşmez. Çünkü keffaret, vâcip bir orucun herhangi bir şüphe söz konusu olmaksızın bozulması sebebiyle vâcip olmuştur. Mukim kimsenin hastalanmasında ise durum farklıdır. Ramazan orucunu tutmaya azmeden mukim kimse hastalandığında orucunu bozarsa keffaret vâcip olmaz. Çünkü hastalık semavî bir arıza olup bulunması halinde kişiye orucun vâcip olmadığı anlaşılır.

Yolculuk hükümleri, *eser* sebebiyle ihtihsandan dolayı yerleşim yerinden çıkmakla sabit olur. Bu eser de Hz. Peygamber'den ve ashabından "*Onlar yerleşim yerlerini geçtikten sonra yolculuk ruhsatlarını kullanırlardı.*" şeklinde meşhur yolla gelen rivayettir. Kıyasa göre yolculuk hükümlerinin ancak yolculuk süresinin geçmesinden sonra sabit olması gerekir. Çünkü üç günlük bu süreden önce illetin hükmü sabit olmamaktadır. Fakat kıyasın gerektirdiği bu hüküm, rivayet ettiğimiz eser sebebiyle terk edilmiştir.

Üç günden önce yani geceleriyle birlikte üç günden önce ikamet edilmesi durumunda ikamet yerinde olması şart değildir. Yani yolcu, üç günden önce mukim olmaya niyet ederse bu yer ikamet edilen yerin dışında bir yer olsa da sahih olur.

لأنّ المسافر قادر على الصوم من غير أن تلحقه آفة (لم يحلّ الفطرُ لمسافرٍ صام) أي: أصبح صائمًا وهو مسافر، (و) لم يحلّ الفطر أيضًا لمقيم (صائمٍ سافر في رمضان) قيدٌ للمسألتين. وذلك لانعدام الضرورة الداعية إليه وتقرّرِ الوجوب بالشروع وإنشاءِ السفر باختياره، فلا يسقط به ما تقرّر وجوبُه عليه (وإن سقط ٥ الكفارةُ) لتمكّن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرّر في الذمة وهو السفر، فإنه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) إذا تكلّف للصوم بتحمّل زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حَلَّ له ذلك، وكذا إذا مرض المقيم حلَّ له الإفطار؛ لأنه يوجب ضرورةً لازمةً بحيث لا يمكن دفعها، فيؤثّر في إباحة الإفطار.

١٠ (ولا تسقط) الكفارة (إذا أفطر) المقيمُ العازمُ على الصوم في رمضان (ثمّ سافر)؛ لأنها قد وجبت بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما إذا مرض) المقيمُ العازمُ على صوم رمضان فأفطر حيث لا تجب الكفارة؛ لأنّ المرض سماوي يتبيّن به أنّ الصوم لم يجب عليه.

(وأحكامه) أي: السفر (تثبت بالخروج استحسانًا بالأثر) وهو ما روي بطريق ١٥ الشهرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين {أَنَّهُمْ تَرَخَّصُوا بِرُخَصِ الْمُسَافِرِ بِمُجَاوَزَتِهِمِ الْعُمْرَانَ}. والقياس أن لا تثبت أحكامه إلّا بعد مضيّ السفر؛ لأنّ حكم العلة لا يثبت قبلها، لكنّه تُرِك بما روينا.

(وفي الإقامة قبل الثلاثة) أي: قبل ثلاثة أيّام ولياليها (لا يشترط موضعُها) أي: ٢٠ موضع الإقامة، يعني: إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة يصحّ وإن كان في غير موضع الإقامة.

Üç günden sonra mukim olmaya niyet ederse ikamet edilen bir yerde olması şarttır. Çünkü üç günden önce ikamete niyet etmek, yolculuğu başlamadan bitirmek demektir. Üç günden sonra ise mevcut bir yolculuğu ortadan kaldırmak demektir. Bir şeyin sabit olmadan kaldırılması (def'), sabit olduktan sonra kaldırılmasından (ref') daha kolaydır.

### 3.2.6. Hata

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri hatadır. *Hata* kelimesi, bazen doğrunun zıddı için kullanılır. Bazen de "*Kim bir mümini hata ile öldürürse*" (Nisâ, 4/92) âyetinde ve "*Ümmetimden hata kaldırılmıştır.*" hadisinde olduğu gibi kasıtlı olmayan şey için kullanılır ki, burada kastedilen anlamı budur. Âlimler, hatayı bir avcının, okunu ava atıp okun bir insana isabet etmesi örneğinde olduğu gibi tam olmayan sahih bir kasıttan kaynaklanan fiille açıklamışlardır. Kastın tam olmaması, fiilin ilgili olduğu mahallin kastedilmemesi sebebiyledir. Çünkü fiilin ilgili olduğu mahallin kastedilmesi, kastın tam olmasına dâhildir. "*Ey Rabbimiz! Unutur ya da hata edersek bizi sorumlu tutma.*" (Bakara, 2/286) âyeti sebebiyle mükellefin hata ile yaptığı fiilden sorumlu tutulması câizdir. Çünkü tam olmasa da hatada bir şekilde kasıt bulunmakta olup bunun en azı dikkatli davranmayı terk etmektir. İşte bu yüzden hata, müktesep ehliyet arızalarından sayılmıştır.

Hata ikisine de yani iki ehliyet türüne de aykırı bir durum değildir. Çünkü hata, akıl ve beden kuvvetinden herhangi bir şeyi ihlal etmez. Fakat hata, ictihâddan kaynaklandığında Allah haklarının düşmesinde uygun bir mazerettir. Dolayısıyla kıble ve fetva meselelerinde olduğu gibi olanca gücünü harcadıktan sonra ictihâdında hata eden kimse günahkâr olmaz.

Aynı şekilde bir tür taksirden uzak olmasa da hata, had ve kısas cezaları konusunda şüphe olmaya da uygundur. Öyle ki, bir kimse karısının dışında bir kadınla karısı zannederek zifafa girse ve ilişkide bulunsa zina etmiş gibi günahkâr olmaz, had uygulanmaz ve aynı şekilde av zannederek bir insana ok atıp onu öldürse kendisine kısas uygulanmaz. Çünkü kısas tam bir ceza olup mazur olan kişiye uygulanmaz. Bu kişi, dikkatli davranmamayı terk etme günahını yüklenirse de kasten adam öldürme günahını yüklenmez. *Taksir*, mükellefin dikkatli ve ihtiyatlı davranmayı terk etmesidir. Çünkü mükellefin ihtiyatlı davranarak bu hatadan kaçınması mümkündür.

وإن نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة؛ لأنّ نيّة الإقامة قبل الثلاثة دفعٌ للسفر، وبعدها رفعٌ له، والدفع أسهل من الرفع.

## [السادسة: الخطأ]

(ومنها: الخطأ) يطلق تارةً على ضدّ الصواب، وأخرى على ما ليس بعمد نحو ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ [النساء، ٤/٩٢] و{رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ} وهو المراد ههنا. وفسّروه بالفعل عن قصد صحيح غير تامّ كما إذا رمى صيدًا فأصاب إنسانًا، وعدم تمام القصد بعدم قصد محلّه؛ إذ من تمامه قصدُ محلّه، وجاز أن يُؤاخذ به بدليل ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] لوجود قصدٍ مّا أقلُّه ترك التثبّت، ولذا عُدَّ في المكتسبة.

(وهو لا ينافيهما) أي: الأهليّتين؛ لأنه لا يُخلّ بشيء من العقل وقوى البدن، (لكنّه يصلح عذرًا في سقوط حقّ الله تعالى إذا صدر) الخطأ (عن اجتهادٍ) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى.

(و) يصلح أيضًا (شبهةً في) باب (العقوبة) من حدّ وقود (حتى) لو زُفَّتْ غيرُ امرأته فوطئها على ظنّ أنها امرأته (لا يأثم) إثمَ الزنا (ولا يُحدّ، و) لو رمى إلى إنسان ظنَّه صيدًا فقتله (لا يقتصّ)؛ لأنه عقوبة كاملة، فلا يجب على المعذور، ولا يأثم إثمَ القتل العمد وإن أَثِمَ إثمَ ترك التثبّت (وإن لم ينفكّ) الخطأ (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبّت والاحتياط؛ إذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط

Taksirden uzak olmadığı için de keffareti gerektirir. Yani hata, noksan ceza olan keffareti gerektiren bir sebep olmaya uygundur. Hata, fiilin aslı itibariyle mubahtır, dikkatli davranmayı terk etmek sebebiyle de yasaktır. Dolayısıyla hata sonucunda işlenen fiil, eksik bir suç olur ki, bu da eksik ceza için sebep olmaya uygundur.

Hata, kul haklarının düşmesinde uygun bir mazeret değildir. Öyle ki, hata sonucunda haksız fiilden kaynaklanan tazmin gerekli olur. Buna göre bir kimse başkasına ait bir malı hata ile itlaf etse mesela av zannederek okunu başkasına ait bir koyuna atsa veya başkasına ait bir malı kendi malı zannederek yese tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu tazmin, fiilin cezası değil telef ettiği malın bedelidir. Çünkü fiilin cezası, "*Ümmetimden hata kaldırılmıştır.*" hadisi ile kaldırılmıştır. Bu yüzden tazmin, fiilin mahalli olan malın dokunulmazlığına dayanır. Kişinin hata etmiş olması, dolayısıyla mazur olması, mahallin ismetine aykırı değildir. Tazminin malın bedeli olması sebebiyle bir topluluk bir kimseye ait malı itlaf etse hepsine bir tek tazmin gerekir. Bundan da tazminin hata ile işlenen fiillerin cezası değil, malın bedeli olduğu anlaşılır. Nitekim Harem bölgesinde avlanılan avın cezası da mahallin bedelidir.

Hata ile adam öldürme durumunda da mahallin bedeli olması açısından hafifletilmiş olarak diyet ödenmesi gerekir. Bu yüzden diyet, hata ile öldürenlerin sayısına değil, hata ile öldürmenin sayısına bağlı olarak birden fazla olur. Fakat bu diyet hafifletilmiş olarak ödenir. Şöyle ki, bu durumda diyet üç yılda ödenmek üzere hata ile öldürenin âkılesine vâcip olur. Şu açıdan ki, hata, mala karşılık olmayan sılada bir mazeret sayılır. Sıla da hafifletme esasına dayanır. Ve yine fiilin cezasına benzerliği açısından da hata ile öldürene keffaret vâcip olur. Çünkü hata, kişinin dikkatli davranmayı terk etmesi sebebiyle bir tür taksir içermekten uzak değildir. Bu yüzden de ibadet ve ukubet arasında dönüp duran eksik ceza için uygun bir sebeptir.

Talakı yani kişi, hata ile karısını boşasa mesela karısına "Sen oturmaktasın." diyeceği yerde hata ile "Sen boşsun." dese bu boşaması sahihtir. Şâfiî'ye göre ise sahih değildir. Çünkü uyuyan ve baygın gibi hata edenin de kastı bulunmamaktadır. Ancak sahih kasıtla söylenen söz dikkate alınır.

فيصلح سببًا (يوجب) الجزاءَ القاصرَ أعني (الكفارةَ)، فهو بأصل الفعل مباح، وبترك التثبّت محظور، فيكون جناية قاصرة تصلح سببًا لجزاء قاصر.

و(لا) يصلح عذرًا في سقوط (حقوقِ العباد حتى يلزم ضمانُ العدوان)، فإنه لو أتلف مال إنسانٍ خطأً بأن رمى إلى شاة ظَانًّا أنه صيدٌ أو أكل مال إنسان ظَانًّا أنه ملكه يجب عليه الضمان؛ لأنه بدل مال،[1] لا جزاءُ فعل، فإنه مرفوع بالحديث، فيعتمد عصمةَ المحلّ، وكونه خاطئًا معذورًا لا ينافي عصمة المحلّ. ولهذا لو أتلف جماعةٌ مال إنسان يجب على الكل ضمان واحد، فعُلم أنه بدل مال، لا جزاء أفعال، كما أنّ جزاء صيد الحرم بدل المحلّ.

(ووجب الديةُ) من حيث إنها بدل المحلّ، ولذا يتعدّد بتعدّده، لا بتعدّد الفاعل، لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث إنّ الخطأ عذرٌ فيما هو صلةٌ لم تقابل مالًا، ومَبْنَى الصلة على التخفيف، (و) وجب (الكفارةُ) من حيث إنها تشبه جزاء الفعل؛ إذ لا ينفكّ عن نوع تقصير بترك التثبّت، فيصلح سببًا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة.

(ويصحّ طلاقه) أي: طلاق المخطئ كما إذا أراد أن يقول «أنت جالسة»[2] فقال «أنت طالق»، لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه، والاعتبار بالكلام إنما هو بالقصد الصحيح.

---

١ وفي جامع الأسرار: بدل مالي. انظر: ١٤٠٧/٥.
٢ جميع النسخ: أنت جالس.

*Deriz ki*, akıldan kaynaklanan bülûğ, yanılgı ve gaflet olmaksızın akılla yapılan iş yerine konulmuştur. Çünkü böylesi bir durum gizli olup kolayca bilinemez. Uyuyan ve baygın olan kişide kasıt yerine, alım-satım ve icâre gibi rızaya dayalı akitlerde de rıza yerine konulmamıştır. Çünkü zâhir olan sebebin bir şeyin yerine konulması ancak o şeyin varlığı ve yoklunun gizli olması durumunda söz konusu olur. Uyuyan kimsenin sözünde kastın bulunmadığı ise kolayca anlaşılabilmektedir. Yine belirtilen akitlerde rızanın bulunup bulunmadığı da aynı şekilde kolayca anlaşılabilmektedir. Çünkü rıza, yüze yansıyan neşe gibi etkisi açığa çıkacak şekilde ihtiyarın son noktasıdır. Uyuyanda kastın bulunmadığı ve mükrehte de rızanın bulunmadığı anlaşılması zor olmayan bir durum olduğu için herhangi bir şeyin bu ikisinin yerine konulmasına ihtiyaç duyulmamış, aksine hüküm bu ikisinin hakikatine bağlanmıştır.

Hasmının kendisini doğrulaması halinde kişinin hatalı olarak yaptığı alım-satım akdinin mükrehin alım-satımında olduğu gibi nâfiz olmaksızın mün'akid olması gerekir. Yani kişinin ağzından hata eseri olarak alım-satım sözü çıktığında mesela Allah'ı tesbih etmeyi isterken ağzından "Bu malı şu kadara sana sattım." sözü çıksa diğeri de hatasında onu doğrulayarak "Kabul ettim." dese, bu kişinin alım-satımının mün'akid olması gerekir. Metindeki "gerekir" ifadesi, bu konuda ashabımızdan bir rivayet bulunmadığı anlamına gelmektedir. Fakat kabul ettikleri kural gereğince bu akdin fâsid olarak mün'akid olması gerekir. Nitekim sözün ihtiyarî bir şey olduğu dikkate alındığında ihtiyarın aslı bulunduğu için mükrehin alım-satımında da durum aynı olup rıza bulunmadığı için fâsiddir.

### 3.2.7. İkrah (Tehdit ile zorlama)

Müktesep ehliyet arızalarından bir diğeri ikrahtır. *İkrah*, tehdit ile bir kimseyi yapmak istemediği bir şeye zorlamaktır. İkrah iki türlüdür:

*Birincisi*, rızayı yok eden ve ihtiyarı bozan ikrahtır. *Rıza*, daha önce geçtiği üzere etkisi dışa yansıyacak şekilde ihtiyarın son noktasıdır. Açıktır ki, bu ikrah rızayı yok eder, ihtiyarı da bozar. *İhtiyar*, birini diğerini tercih etmek suretiyle mümkün bir şeyin iki tarafından birine yönelmektir. İkrah, ihtiyarı yok etmez. Çünkü biraz sonra geleceği üzere fiil, mükrehten ihtiyarıyla sadır olur.

**قلنا**: أقيم البلوغ عن عقل مقامَ العمل بالعقل بلا سهو وغفلة؛ لأنه خفي لا يُوقف عليه بلا حرج، ولم يُقَمْ مقامَ القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقامَ الرضا فيما يبتنى عليه من البيع والإجارة ونحوهما؛ لأنّ السبب الظاهر إنما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمِه، وعدم القصد في النائم مدرَك بلا حرج، ٥ وكذا وجود الرضا وعدمُه فيما ذكر؛ لأنّ الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي أثرُه إلى الظاهر من البَشَاشَة في الوجه ونحوها، ولـمّا كان عدم القصد في النائم وعدمُ الرضا في المكرَه ممّا لا يعسر الوقوف عليه لم يُحتَج إلى إقامة شيء مقامهما؛ بل جعل الحكم متعلّقًا بحقيقتهما.

(وينبغي أن ينعقد بيعه بلا نفاذٍ إذا صدّقه خصمُه) يعني: إذا جرى البيع على ١٠ لسانه خطأً بأن أراد أن يسبّح فجرى على لسانه «بعتُ هذه العينَ منك بكذا»، وقال الآخرُ «قبلتُ» مصدّقًا إيّاه في خطئه ينبغي أن ينعقد بيعه، يعني: لا رواية فيه عن أصحابنا، ولكن مقتضَى الأصل أن ينعقد فاسدًا (كبيع المكرَه) لوجود أصل الاختيار نظرًا إلى أنّ الكلام اختياري، ويفسد لفوات الرضا.

## [السابعة: الإكراه]

١٥ (ومنها: **الإكراه**) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد، (وهو نوعان):

**الأوّل**: (ما يُعدِم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يُفضِي أثرُه إلى الظاهر كما مرّ، وظاهرٌ أنّ الإكراه يُعدِمه (ويُفسِد الاختيارَ) وهو القصد إلى أحد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر، والإكراه لا يُعدِمه؛ لأنّ الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي،

Fakat ikrah, mükrehin ihtiyarını başka bir iradeye yani mükrihin iradesine dayandırması sebebiyle mükrehin ihtiyarını sakatlar. Mesela ikrahın canın itlaf edilmesi ya da bir uzvun itlaf edilmesiyle olması böyledir. Çünkü uzvun dokunulmazlığı da canın dokunulmazlığı gibidir. İkrahın bu türü, *mülcî* yani tam ikrahtır. Yani canını ya da uzvunu kaybetme korkusuyla fiilin yapılması konusunda failin mecbur bırakılmasını ve zorlanmasını gerektiren ikrahtır.

*İkincisi*, failin kasıt ve irade açısından müstakil olarak kalması sebebiyle rızayı yok eden fakat ihtiyarı bozmayan ikrahtır. Bu, kişinin hapsedilmesi, bağlanması, dövülmesi gibi rızasını yok eden üzüntüyü gerektiren bir şeyle zorlanması şeklinde olur. İkrahın bu türü, insandan insana değişir. Rezil kimseler, dayak ve hapisle elem duymazlar. Bu yüzden hafifçe dövülme, onlar açısından ikrah sayılmaz, aksine can yakıcı bir dayak ikrah sayılır. Hapsedilme de onlar açısından aynı olup ancak uzun süreli olduğu takdirde bundan sıkıntı duyarlar. Eşraftan olan kimseler ise sert sözle de üzülürler, dolayısıyla bu tür sözler onlar açısından ikrah sayılır.

Nesefî *Menâr*'da şöyle demiştir: "Ya da ikrah rızayı yok etmeyen bir ikrah olur ki, bu da kişinin babası veya oğlunun hapsedilmesi sebebiyle kederlenmesidir."[1]

*Derim ki*, Nesefî'nin bunu ikrahın bir kısmı olarak değerlendirip sonra da bu ikrahta rızanın bulunduğunu kabul etmesi probemli bir durumdur. Çünkü bunun ikrah olduğunu kabul edenler, bu ikrahta da rızanın bulunmadığını kabul etmektedirler.

İkrah, mutlak olarak ehliyetin iki türüne ve hitaba muhatap olmaya aykırı bir durum değildir. Yani ikrah ister rızayı yok etsin, ihtiyarı bozsun isterse bozmasın mükrehin ne vücûb ehliyetine ne de edâ ehliyetine aykırı bir durumdur. Çünkü ehliyetin dayanağı olan zimmet, akıl ve büluğ ikrah halinde varlığını sürdürmektedir. Aynı şekilde ikrah, hitaba muhatap olmaya da aykırı bir durum olmayıp hiçbir şekilde mükrehten hitabın kalkmasını gerektirmez. Çünkü mükreh, seçme hakkının bulunduğu durumda olduğu gibi ikrah halinde de imtihandan geçmekte olup imtihan, hitaba muhatap olunduğunu gösterir. Çünkü kişinin yapmaya zorlandığı şey ya farzdır ya mubahtır ya ruhsat verilen bir hükümdür ya da haramdır. Bütün bunlar, hitabın sonuçlarıdır.

1 Bk. Nesefî, *el-Menâr* (*Câmi'u'l-Esrâr* şerhiyle), V, 1410.

لكنّه قد يُفسِده بأن يجعله مستنِدًا إلى اختيار آخر (بأن يكون) الإكراهُ (بإتلاف النفس أو) إتلافِ (العضوِ)، فإنّ حرمته كحرمة النفس، (و) هذا النوع من الإكراه (هو المُلْجِئ) أي: الموجِب لإلجاء الفاعل واضطرارِه إلى مباشرة الفعل خوفًا من فوات النفس أو العضو.

٥ (و) **الثاني**: (ما يُعدِم الرضا ولا يُفسِد الاختيارَ) بأن يبقى الفاعلُ مستقِلًّا في قصده (بأن يكون) الإكراهُ (بحبسه أو قيده أو ضربه أو نحوها) ممّا يوجِب غَمًّا يُعدِم الرضا. وهذا يختلف باختلاف الناس، فإنّ الأرذال ربّما لا يغتمّون بالضرب أو الحبس، فالضرب الليّن لا يكون إكراهًا في حقّهم؛ بل الضرب المبرِّح، وكذا الحبسُ؛ إلّا أن يكون مديدًا يَتَضَجَّرُ منه، والأشراف يَغْتَمُّونَ بكلام فيه خُشُونَةٌ، ١٠ فمثل هذا يكون إكراهًا لهم.

قال في **المنار**: «أَوْ لا يُعدِم الرضا، وهو أن يهتمّ بحبس أبيه أو ابنه».[1]

**أقول**: عدُّه قسمًا من الإكراه، ثم القولُ بوجود الرضا فيه مشكلٌ، فإنّ من يقول بأنه إكراهٌ يقول بانتفاء الرضا ثمّة.[2]

(وهو) أي: الإكراه (مطلقًا) أي:[3] سواء أعدم الرضا وأفسد الاختيار أو لا (لا ينافيهما) ١٥ أي: أهلية المكرَه لنفس الوجوب ووجوب الأداء لبقاء الذمّة والعقل والبلوغ، (و) الإكراه (لا) ينافي (الخطابَ) أيضًا أي: لا يوجب رفع الخطاب عن المكرَه بحال؛ لأنه مبتلًى في حالة الإكراه كما في حالة الاختيار، والابتلاءُ يحقّق الخطابَ. وذلك لأنّ ما أُكرِه عليه إمّا فرض أو مباح أو رخصة أو حرام، وكلّ ذلك من آثار الخطاب

---

١ منار الأنوار (مع جامع الأسرار) للنسفي، ١٤١٠/٥.
٢ قوله «قال في المنار» إلى نهاية قوله «بانتفاء الرضا ثمة» موجود في النسخ الثلاثة. وفي نسخة م مكتوب، ولكن مخطوط عليه.
٣ ر - أي.

Hatta mükreh, farz olmasında olduğu gibi kimi zaman zorlandığı şeyi yapmasından dolayı ecir kazanır. Mesela öldürülme tehdidi ile şarap içmeye zorlanıp şarap içmesi böyledir. Haram olmasında olduğu gibi kimi zaman da zorlandığı şeyi yapmasından dolayı günahkâr olur. Mesela haksız yere bir müslümanı öldürmeye zorlanıp öldürmesi böyledir. Ya da kimi zaman haram ve ruhsat olan şeyleri terk etmesinden dolayı ecir kazanır; kimi zaman da farz ve mübah olan şeyleri terk etmesinden dolayı günahkâr olur. Ecir ve günahın ikisi de hitabın mükellefle ilgili olmasından sonra söz konusu olur.

İkrah, geçen iki sebepten dolayı ihtiyarı sakatlasa da ihtiyara aykırı bir durum değildir. Diğer yandan ikrah, mükrehi, zorlayan açısından daha hafif ve maksadına daha uygun olanı seçmeye ya da öldürme ve dövme gibi zorlandığı şeylerden mükrehe daha kolay geleni seçmeye zorlamaktır. İkrah ihtiyarı sakatlar. Yani ikrah, bazı ikrah şekillerinde ihtiyarı sakatlasa da ihtiyara aykırı bir durum değildir.

"İkrah ihtiyara da aykırı değildir." şeklindeki ifade, *Mahsûl* sahibi Râzî'ye reddiyedir. Zira Râzî "Meşhur olan görüşe göre ikrah, ilcâ sınırına ulaştığında teklif imkânsızlaşır." demiştir.[1]

Fâsid ihtiyarla zorlayanın sahih ihtiyarı çatıştığında, mümkün olduğu takdirde sahih olan ihtiyar, fâsid olan ihtiyara tercih edilir. Çünkü sahih karşısında fâsid, yok hükmündedir. Ancak bu, hükmün sahih olana nispet edilmesinin doğru olması şeklinde sahih olanın tercih edilmesi mümkün olduğunda söz konusu olur. Biraz sonra geleceği üzere mesela başkasının malını itlaf etmeye zorlamada durum böyledir. Aksi takdirde yani hükmün sahih ihtiyara nispeti doğru olmayacak şekilde sahih ihtiyara nispeti mümkün olmazsa, -biraz sonra geleceği üzere mesela ikrar ve diğer sözlü tasarruflardaki ikrahta olduğu gibi- hüküm, fâsid olan ihtiyara nispet edilir.

İşte mükrehten sadır olan tasarrufların tamamı, zorlayana nispet edilmesi mümkün olanlar ve mümkün olmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Musannif şöyle diyerek bu iki kısım açısından mükrehin tasarruflarını açıklamaya başladı:

1 Râzi, *el-Mahsûl*, II, 267-268.

حتى يُؤجَر على المكرَه عليه مرّةً كما إذا كان فرضًا كالإكراه بالقتل على شرب الخمر، ويأثم أخرى كما إذا كان حرامًا كالإكراه على قتل مسلم بغير حقّ أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة، ويأثم في الفرض والمباح، وكل من الأجر والإثم إنما يكون بعد تعلّق الخطاب.

٥ (و) الإكراهُ (لا) ينافي (الاختيارَ) أيضًا لِمَا[١] سبق من الوجهين؛ ولأنه حملٌ للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأوفق له أو ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك ممّا أكره به (وإن أفسده) أي: الإكراهُ الاختيارَ في بعض صور الإكراه.

وهو ردٌّ على صاحب **المحصول** حيث قال: «المشهور أنّ الإكراه إذا انتهى ١٠ إلى حدّ الإلجاء امتنع التكليف».[٢]

(فإذا عارضه) أي: الاختيارَ الفاسدَ اختيارٌ (صحيحٌ) وهو اختيار الحامل (يرجّح) أي: الصحيحُ (على الفاسد)؛ لأنّ الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح (إن أمكن) ترجيحُه بأن يصحّ نسبة الحكم إلى الصحيح كالإكراه على إتلاف مال الغير كما سيأتي؛ (وإلّا) أي: وإن لم يمكن بأن لا يصحّ تلك النسبة كالإكراه ١٥ على الإقرار وسائر الأقوال كما سيأتي أيضًا (بقي) الحكم (منسوبًا إلى) الاختيار (الفاسد).

فالتصرّفات الصادرة من المكرَه كلّها منقسمةٌ إلى هذين القسمين: ما يمكن نسبتُه إلى الحامل وما لا يمكن، فشرع في بيان التصرّفات بحسب هذين القسمين فقال:

---

١ ر: كما.
٢ المحصول لفخر الدين الرازي، ٢/٢٦٧-٢٦٨.

Sözlü tasarruflarda konuşanın, başkası için vasıta konumunda olması uygun olmaz. "Mükreh, mükrih için alet olmaya uygundur." sözüyle kastedilen, yapılması istenilen fiili mükrihin bizzat kendisinin icat etmesinin mümkün olmasıdır. Dolayısıyla birisini, ölüm tehdidiyle böyle fiili yapmaya zorladığında bu fiili sanki kendisi yapmış gibi olur. "Mükreh, mükrih için alet olmaya uygun değildir." sözüyle kastilen de bu fiili doğrudan kendisinin yapmasının mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla birisini, böyle bir fiili yapmaya zorladığında bu fiil, mükrehle sınırlı olarak kalır.

Buna göre sözlü tasarruflar söz konusu olduğunda konuşan kişinin başkasının aleti olması uygun olmaz. Çünkü bir kimsenin, konuşan kişinin dilinin hiçbir ihtiyarı kalmayacak şekilde başkasının diliyle konuşması hissen doğru değildir. Bu yüzden sözlü tasarruflar doğuracağı hükümlerle birlikte zorunlu olarak konuşan kişiyle sınırlı kalır.

**1)** Sözlü tasarruf, feshedilmeyen yani feshe ihtimali olmayan ve rızaya bağlı olmayan tasarruflardan ise bu söz yani sözün hükmü, ikrah ile bâtıl olmaz. Mesela talak ve benzeri şu beyitte toplanan on şey, böyledir.

طَلَاقٌ عِتَاقٌ وَالنِّكَاحُ وَرَجْعَةٌ وَعَفْوُ قِصَاصٍ وَالْيَمِينُ كَذَا النَّذْرُ
ظِهَارٌ وَإِيلَاءٌ وَفَيْءٌ فَهَذِهِ تَصِحُّ مَعَ الْإِكْرَاهِ عِدَّتُهَا عَشْرُ

*Talak, nikâh, köle azadı, recat, kısasın affı, yemin ve aynı şekilde nezir*
*Zıhar, îlâ ve îlâdan dönüş, işte bunlar ikrahla sahih olur ki, sayıları ondur.*

Çünkü bu tasarrufların feshe ihtimali yoktur. Bu tasarruflar, ihtiyarın bulunmasına bağlı olup rızanın bulunmasına bağlı değildir. Öyle ki, koca ikrah ile karısını boşasa veya efendi ikrah ile kölesini azat etse veya bir kimse ikrah ile evlense bunların hepsi sahih olur. Çünkü bu tasarruflar, sonuçlarını tercih etmeyi yok etmesine rağmen hezil ve şart muhayyerliğiyle bâtıl olmadığına göre ihtiyarı yok etmeyen ikrah ile evleviyetle bâtıl olmaz.

Bir kadın, öldürülme veya hapsedilme tehdidiyle talak karşılığında malı kabul etmeye zorlansa yani kocası ile zifafa giren kadın, mesela bin dirhem ödemek üzere kocası tarafından muhâlea veya talak yoluyla boşanmayı kabul etmeye zorlanarak kocasının boşamasını kabul etse kocanın boşamasının, kadının da kabulünün bulunması sebebiyle söz konusu mal ödenmeksizin yani kadının konuşulan parayı ödemesine gerek olmaksızın kadın boşanmış olur. Çünkü boşanma bedelinin ödenmesinin gerekli olması, kadının rızasına bağlıdır ki, kadının bunu ödemeye rızası bulunmamaktadır. Nitekim zifafa girilmemiş küçük kız hakkında yapılan muhâlea da bedelsiz olarak gerçekleşir.

(ففي الأقوال: لا يصلح المتكلّم) أن يكون (آلةً لغيره) المراد بقولنا «يصلح آلة للمكرِه» أنه يمكن للمكرِه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه، فإذا حمل غيرَه عليه بوعيد تلفٍ صار كأنّه فعله بنفسه، وبقولنا «لا يصلح آلة له» أنه لا يمكنه مباشرةُ ذلك الفعل بنفسه، فإذا حمل عليه غيرَه يبقى مقصورًا عليه.

٥ ففي الأقوال: لا يصلح المتكلّم آلةً لغيره؛ إذ لا يصحّ أن يتكلّم المرء بلسان غيره حسًّا على وجه لا يبقى للسان المتكلّم اختيارٌ أصلًا، (فاقتصرت) الأقوال بأحكامها بالضرورة (عليه) أي: على المتكلّم.

(فإن كان) القول (ممّا لا ينفسخ) أي: لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقّف على الرضا لم يَبطل) ذلك القول، والمراد حكمُه (به) أي: بالإكراه (كالطلاق ونحوه) من الأمور ١٠ العشرة التي يجمعها قول القائل:

| | |
|---|---|
| طَلَاقٌ عِتَاقٌ وَالنِّكَاحُ وَرَجْعَةٌ | وَعَفْوُ قِصَاصٍ وَالْيَمِينُ كَذَا النَّذْرُ |
| ظِهَارٌ وَإِيلَاءٌ وَفَيْءٌ فَهَذِهِ | تَصِحُّ مَعَ الْإِكْرَاهِ عِدَّتُهَا عَشْرُ |

فإنّ هذه التصرّفات لا تحتمل الفسخ، وتتوقّف على الاختيار دون الرضا حتى لو طلّق أو أعتق أو تزوّج بالإكراه صحّ؛ لأنها لا تبطل بالهزل وخيارِ الشرط مع أنهما ١٥ يعدمان الاختيارَ بالحكم[1] فلِأَنْ لا تبطل بما لا يُعدِم الاختيار -وهو الإكراه- أولى.

(فإذا أُكرِهت) امرأةٌ بوعيد تلفٍ أو حبسٍ (على قبول مال الطلاق) أي: على أن تقبل من زوجها الخلع أو الطلاق على ألف درهم مثلًا فقبلت ذلك منه وهي مدخولةٌ (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) أي: بدون لزوم المال عليها؛ لأنه موقوفٌ على الرضا، ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث ٢٠ يقع بلا مال.

١ د - بالحكم.

Koca, bir mal karşılığında karısını boşamaya zorlanacak olsa ikisi de yani talak da mal da gerekli olur. Talakın gerçekleşmesinin sebebi, ikrahın varlığının buna engel olmamasıdır. Kadının malı ödemesinin gerekli olması ise kocası tarafından kendisine teslim edilen ayrılık karşılığında bu malı isteyerek üstlenmiş olması sebebiyledir.

**2)** Aksi takdirde yani sözlü tasarruflar, feshe ihtimali olmayan ve rızaya bağlı olmayan tasarruflardan değilse aksine feshe ihtimali olan ve rızaya bağlı olan tasarruflardan ise bu tür tasarruflar fâsid olur yani fâsid olarak in'ikad eder. Bu tür akitlerin mün'akid olması, mahalline tesadüf edecek şekilde ehlinden sadır olması sebebiyledir. Fâsid olmasının sebebi ise rızanın bulunmamasıdır. Mesela alım-satım ve benzerleri yani icâre ve emsali tasarruflar böyledir.

Mülcî ikrah ve bunun dışındaki ikrah ile yapılan ikrarların hiçbiri yani malî olan ve malî olmayan ikrarlar sahih değildir. Çünkü bu durumda ikrarla haber verilen şeyin olmadığına dair bir delil bulunmaktadır. Bu delil de tehdidin varlığıdır.

İkrahın bulunması açısından fiiller iki kısma ayrılır:

**1)** Fiillerin bir kısmı, mükrehin zorlayan için alet olması ihtimalinin bulunmaması açısından sözler gibidir, yapanla sınırlı kalır. Yani bu tür fiiller ikrah ile işlendiğinde yapan mükreh ile sınırlı kalıp zorlayana sirayet etmez. Mesela yeme ve zina fiilleri böyledir. Çünkü bir kimsenin, başkasının ağzıyla yemesi düşünülemez. Dolayısıyla bu fiille ilgili sonuçlardan hiçbiri, yeme olması açısından zorlayana dönmez. Mesela oruçlu olan mükrihin oruçlu başka birini orucunu bozmaya zorlaması böyledir. Zira bu durumda zorlayanın değil, mükrehin orucu bâtıl olur. Fakat mesela mükrihin başkasının malını yemeye zorlamasında olduğu gibi itlaf olması açısından bu tür ikrahla ilgili hükme gelince, tazminin hangisine gerekli olduğu konusunda rivayetler farklıdır. Zina da böyledir, çünkü bir kimsenin, başkasının cinsel organıyla ilişkide bulunması düşünülemez. Dolayısıyla mükrih bir kimseyi zinaya zorlarsa ilişki sebebiyle ödenmesi gereken *ukr*, zina eden mükrehe gerekir. Fakat mükreh, zina sebebiyle kadının ölümüne sebep olursa bu durumda yukarıdaki ihtilaf burada da söz konusudur.

**2)** Bir kısmı ise sözler gibi değildir. Aksine bazı fiillerde mükrehin zorlayanın aleti konumunda olması ihtimal dâhilindedir. Bu da iki kısma ayrılır. Çünkü mükrehin alet gibi değerlendirilmesinden dolayı ya cinayet mahallinde bir değişiklik gerekli olur ya da olmaz.

(وإذا أُكرِه) الرجلُ على تطليق امرأته على مال (يلزمان) أي: الطلاق والمال. أمّا الأوّل: فلأنّ الإكراه لا يمنعه. وأمّا الثاني: فلأنّها التزمته طائعة بإزاء ما سلّم لها من البينونة.

(وإلّا) أي: وإن لم يكن ممّا لا ينفسخ ولا يتوقّف على الرضا؛ بل يكون ممّا ينفسخ ويتوقّف عليه (فسد) أي: ينعقد فاسدًا. أمّا الانعقاد: فلصدوره عن أهله في محلّه. وأمّا الفساد: فلعدم الرضا (كالبيع ونحوه) أي: الإجارة وأمثالها.

(ولا يصحّ) بالإكراه الملجئ أو غيره (**الأقاريرُ كلُّها**) أي: من الماليّات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبَر به، وهو الوعيد.

(**والأفعال**) بحسب الإكراه عليها قسمان:

(بعضها كالأقوال) في عدم احتمال كون الفاعل آلةً للحامل (فيقتصر) على الفاعل، ولا يتعدّى إلى الحامل (كالأكل)، فإنّ الأكل بفم الغير لا يتصوّر حتى لا يرجع إلى الحامل شيءٌ من أحكامه المتعلّقة به من حيث هو[1] أكلٌ، كما إذا أَكرَه الصائمُ صائمًا على الإفطار، فإنه يبطل صومُ الفاعل، لا الحامل. وأمّا ما يتعلّق به من حيث إنه إتلافٌ كما إذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في أنّ الضمان على أيّهما، (و) كذا (الزنا)، فإنّ الوطء بآلة الغير لا يُتصوّر، فلو أكرهه عليه كان العُقْرُ على الزاني، لكن لو أُتْلِفَتِ الجاريةُ بذلك ففيه الاختلاف المذكور.

(وبعضُها لا) أي: ليس كالأقوال؛ بل يحتمل كون الفاعل آلةً للحامل، وهو قسمان؛ لأنه إمّا أن يلزم من جعله آلةً تبديلُ محلّ الجناية أو لا:

---
١ د – هو.

**a)** Mükrehin alet oluşundan dolayı cinayet mahallinin değişmesi gerekli olursa hüküm, sözlerde olduğu gibi yine yapanla sınırlı kalır ve zorlayanla ilgili olmaz. Zira hüküm, zorlayana nispet edilse ve yapan mükreh alet konumunda kabul edilse bu durumda hüküm, ikrahın nakzı ile (ortadan kalkmasıyla) ilk mahalline döner. Çünkü cinayet mahallinin değişmesi, zorlananın zorlayana muhalefet etmesini gerektirir. Çünkü mükrih ikrah ile mükrehi bu mahalde cinayet işlemeye zorlamıştır. Zorlanan mükrehin zorlayana muhalefet etmesi ise ikrahın bâtıl olmasını gerektir. Çünkü ikrah, bir kimsenin başkasını, yapan kişinin rızasının aksine zorlayanın istediği ve rıza gösterdiği bir şeyi yapmaya zorlamasından ibaret olup zorlayanın istediği şey de belli bir mahaldeki belli bir fiildir. Mükreh, başka bir fiil yaptığında mükreh olarak değil, kendi isteğiyle o fiili yapmış olur. Cinayet mahallinin değişmesinin iki örneği vardır. Çünkü cinayet mahallinin değişmesi, bazen fiilin kendisinin değişmesini gerektirmez, bazen de değişmesini gerektirir.

*Birincisi*, mesela ihramlı birinin diğer ihramlı bir kimseyi, av hayvanını öldürmeye zorlaması ve mükrehin de av hayvanını öldürmesidir. Bu durumda hüküm, öldüren ile sınırlı olur. Çünkü mükrih onu kendi ihramı konusunda cinayete zorlamıştır. Bu durumda cinayeti işleyen kişi, zorlayanın aleti gibi değerlendirilecek olsa cinayetin, yapanın değil, zorlayanın ihramı konusunda olması gerekir ki, bu durumda da yapan kişi, mükrihin kendisini zorladığı şeyi yapmış olmaz, dolayısıyla ikrah gerçekleşmez.

*İkincisi*, bu da cinayetin konusunun değişmesinin, fiilin kendisinin değişmesini gerektirmesidir. Mesela bey‘ ve teslime yani mebî‘in teslimine ikrah böyledir. Buna göre teslim, mükreh ile sınırlı olur, zorlayana nispet edilmez. Zira teslim, zorlayana nispet edilip mükreh de alet konumunda kabul edilse bu durumda teslim gasp olur ve gasp olması yönüyle de teslimin konusu olan mebî‘de bir değişiklik söz konusu olur. Çünkü zorlayan açısından mebî‘in teslimi, ele geçirmek suretiyle başkasının mülkünde tasarruf anlamına gelir ki, bu durumda satım ve teslim gasp olur. Teslim, mükrehe nispet edilip akdin tamamlayıcısı olarak kabul edildiğinde ise -öyle ki, bu durumda mükrehten mebî‘i satın alan müşteri, satımın mün‘akid fakat ikrahtan dolayı nâfiz olmaması sebebiyle mebî‘e fâsid olarak malik olur- teslimin gasba dönüşmesi şeklinde mahalde bir değişiklik gerekli olmaz.

(فإن لزم من آليته تبديلُ محلّ الجناية اقتصر) الحكم على الفاعل (أيضًا) أي: كما في الأقوال، ولا يتعلّق بالحامل؛ إذ لو نُسِب إليه وجُعِل الفاعلُ بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض؛ لأنّ تبديل محلّ الجناية يستلزم مخالفة الحامل؛ لأنه إنما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحلّ، ومخالفة الحامل ٥ تستلزم بطلان الإكراه؛ لأنه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحاملُ ويرضاه على خلاف رضا الفاعل، وهو فعل معيّن في محلّ معيّن، فإذا فعل غيرُه كان طائِعًا لا مكرَهًا، وله مثالان؛ لأنّ تبديل محلّ الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه:

**فالأوّل**: (كإكراه محرِمٍ محرِمًا على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل؛ ١٠ لأنّ الحامل إنما أكرهه على الجناية على إحرام نفسه، فلو جُعِل الفاعل آلة للحامل[1] يلزم الجناية على إحرام الحامل لا الفاعل، فلم يكن آتيًا بما أكرهه عليه، فلا يتحقّق الإكراه.

(و) **الثاني**: وهو أن يكون تبديل محلّ الجناية مستلزمًا لتبديل ذات الفعل نحو (الإكراهِ على البيع والتسليم) أي: تسليم المبيع، فيقتصر التسليم على ١٥ الفاعل؛ إذ لو نُسِب إلى الحامل وجُعِل الفاعل آلةً لزم التبديل في محلّ التسليم بأن يصير مغصوبًا؛ لأنّ التسليم من جهة الحامل يكون تصرّفًا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء، فيصير البيع والتسليم غصبًا. أمّا إذا نُسِب التسليم إلى الفاعل وجُعِل متمّمًا للعقد حتى إنّ المشتري يملك المبيع ملكًا فاسدًا لانعقاد البيع وعدم نفاذه، فلا يلزم ذلك.

---
١ د: للفاعل.

**b)** Aksi takdirde yani mükrehin alet kılınmasından dolayı cinayet mahallinin değişmesi gerekli olmuyorsa meşâyıhtan bazılarının kabul ettiği üzere hüküm, mükrehten aktarma yoluyla değil, doğrudan zorlayana nispet edilir. Mesela ikrah yoluyla mal ve can telefi böyledir. Çünkü zorlayanın, mükrehi tutup bir kimseye ya da mala onunla vurup onu telef etmesi mümkündür. Hüküm doğrudan zorlayana nispet edilince de günah hariç cinayetin gereği olan malın tazmini, kısas, diyet ve keffaret sadece zorlayana gerekir. Yani bu hükümler, mükreh, zorlayana ortak olmaksızın sadece zorlayana gerekir.

Buna göre bir kimse, birini av hayvanına ok atmaya zorlasa mükrehin attığı ok da bir insana isabet edip öldürse bu durumda diyeti, zorlayanın âkılesi öder ve keffaret de zorlayana gerekir.

Bir kimse, birini başkasını kasten öldürmeye zorlasa o da öldürse bu durumda kısas, sadece zorlayana gerekir. Çünkü insan yaratılışı icabı hayatını sever ve tabiatı gereği hayatının devamını sağlayacak şeyleri yapar ki, bu durumda mükreh katilin elindeki kılıç gibi ihtiyarı olmayan bir alet konumunda olur. Dolayısıyla da fiil mükrehe değil, zorlayana izafe edilir.

Günah ise cinayetin gereği olan sonuçlardan olsa bu sadece zorlayana ait olmaz. Aksine hem zorlayan hem de mükreh günahkâr olur. Çünkü günah açısından mükrehin, zorlayan elinde alet gibi olması uygun değildir. Çünkü hiç kimsenin başkasının dini üzere günah işleyip günahı onun adına kazanması mümkün değildir. Mükrehin zorlayan elinde alet gibi olduğunu farz edecek olursak bu durumda cinayet mahallinin değişmesi gerekli olur. Çünkü bu takdirde mükreh, zorlayanın dini üzerinde olur ki, zorlayan bu hal üzere iken mükrehe bunu yapmasını emretmemiş olur, dolayısıyla da ikrah ortadan kalkmış sayılır. Mükrehin alet gibi değerlendirilmesi mümkün olmayınca günahın ikisinden her birine nispet edilmesi gerekir. Zorlayana nispet edilmesi, dokunulmaz bir canı öldürmeyi amaçlamış olması, mükrehe nispet edilmesi de Hâlik'a isyan olan bir konuda mahlûka itaat edip kendi canını, kendisinin canı gibi dokunulmaz olan birinin canına tercih etmiş olması sebebiyledir.

### 3.2.7.1. İkrahın Etkisi Açısından Haramların Türleri

Haram kılınan fiiller birtakım kısımlara ayrılır. Musannif ikrah ile yapılan fiillerin hükmünü, kiminle ilgili olduğu ve kime nispet edileceği açısından açıkladıktan sonra ihtiyar halinde yapılması câiz olmayan fiillerin ikrah altında yapılmasının hükmünü haram, mübah ya da ruhsat olması açısından açıklamaya başladı.

(وإلّا) أي: وإن لم يلزم من آليّته تبديلُ محلّ الجناية (نُسِب) الحكم (إلى الحامل ابتداءً)، لا نقلًا من الفاعل إليه كما ذهب إليه بعض المشايخ، (كإتلاف النفس والمال)، فإنه يمكن للحامل أن يأخذ الفاعلَ ويضربَ به نفسًا أو مالًا فيُتلِفَه، فإذا نُسِب إلى الحامل ابتداءً (فموجَب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) أي: الحامل (فقط) أي: بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجَب.

فلو أكرهه على رمي صيد فأصاب إنسانًا فالديةُ على عاقلة الحامل والكفارةُ عليه.

ولو أكرهه على قتل الغير عمدًا فالقصاصُ على الحامل فقط؛ لأنّ الإنسان مجبول على حُبّ الحياة، فيُقْدِمُ على ما يتوسّل به[1] إلى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلةٍ لا اختيارَ لها كالسيف في يد القاتل، فيضاف الفعل إلى الحامل.

(إلّا الإثمَ) فإنه وإن كان موجَبَ الجناية؛ إلّا أنه ليس على الحامل فقط؛ بل عليه وعلى الفاعل معًا. وذلك لأنّ الفاعل لا يصلح آلةً للحامل في حقّ الإثم؛ إذ لا يمكن لأحد أن يجني على دِينِ غيره ويكتسبَ الإثـمَ لغيره؛ لأنه قصدُ القلب، ولا يتصوّر القصدُ بقلب الغير، كما لا يتصوّر التكلّم بلسان الغير. ولو فرضناه آلةً لزم تبدّلُ محلّ الجناية؛ لأنها حينئذ يكون على دِين الحامل، وهو لم يأمر الفاعلَ به، فينتفي الإكراهُ. وإذا لم يمكن جعلُه آلةً لزم نسبةُ الإثم إلى كل منهما. أمّا الحامل: فلقصده قتلَ نفس محرّمة،[2] وأمّا الفاعل: فلإطاعته المخلوق في معصية الخالق وإيثارِه نفسَه على من هو مثله.

## [أنواع الحرمات من حيث أثر الإكراه]

(والحرمات أنواع). لـمّا فرغ عن[3] بيان حكم الأفعال المكرَه عليها في أنها بمن تتعلّق وإلى من تُنسَب: **شرع** في بيان حكم الإقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الإقدامُ عليها عند الاختيار في أنها تكون حرامًا أو مباحًا أو مرخّصًا فيه.

---

١ وفي التلويح: ما يتوصل به، انظر: ٢/٣٩٨.
٢ وفي التلويح: محترمة، انظر: ٢/٣٩٩.
٣ ف: من.

Haramların ya düşme ihtimali vardır ya da yoktur. Düşme ihtimali olmayanların ya ruhsata ihtimali vardır ya da yoktur. Bu açıdan bakıldığında haram olan fiiller üç türlüdür. 1) Düşme ve ruhsat ihtimali olmayan haramlık, 2) Düşme ihtimali olan haramlık, 3) Sadece ruhsata ihtimali olan haramlık.

Üçüncü kısım da ya Allah hakları ya da kul hakları konusunda söz konusu olur. Allah haklarının da ya düşme ihtimali vardır ya da yoktur.

İşte musannif, "Haram olan fiiller üç türlüdür." diyerek bu kısımları açıklamaya başladı.

### 3.2.7.1.1. İkrah ile Düşmeyen ve Ruhsata İhtimali Olmayan Haramlık

*Birincisi*, ikrah ile hiçbir şekilde düşmeyen ve ruhsatın da söz konusu olmadığı haramlıktır. Mesela adam öldürme, adam yaralama ve zina böyledir. Adam öldürme böyledir, çünkü bir kimse birisini ölüm veya bir uzvunu kesme tehdidiyle başka birini öldürmeye zorlasa isterse öldürmeye zorladığı kişi mükrehin kölesi olsun mükrehin bunu yapması helal olmaz, aksine haramdır. Çünkü ruhsatı kullanmayı gerektiren delil, mükrehin ölüm korkusudur. Öldüren de ölen de bu konuda eşittir. İkisi bu konuda eşit olduğuna göre kendi canını kurtarmak için mükrehin başkasını öldürmesi helal değildir.

Adam yaralama da böyledir, çünkü bir kimse ölüm veya uzvunun kesilmesi tehdidiyle başkasının uzvunu kesmeye zorlansa bunu yaptığı takdirde günahkâr olur. Çünkü dokunulmazlık açısından bir müminin canının hükmü ne ise uzvunun hükmü de odur.

Zina da böyledir, çünkü bir kimse ölüm ve benzeri bir tehditle zinaya zorlansa bunu yaptığı takdirde günahkâr olur. Çünkü zina, mükrehin zina ettiği kadın başkasının eşi ise nesebin bozulmasına, başkasının eşi değilse neslin ziyan olmasına yol açar. Bu da bir kimseyi öldürme konumundadır. Kadının zinaya zorlanması durumunda ise ruhsat ihtimali vardır. Şayet kadın ölüm veya bir uzvunun kesilmesi tehdidiyle zinaya zorlanırsa bu konuda ona ruhsat verilmiştir. Çünkü kadının ikrah altında zinaya imkân tanımasında adam hakkında ruhsata engel olan öldürme anlamı mevcut değildir. Çünkü çocuğun nesep bağı kadından hiçbir şekilde kesilmez. Bu yüzden ikrah altında zina eden kadından zinanın günahı ve had cezası düşer.

فالحرمات إمّا أن تحتمل السقوط أو لا. والثاني إمّا أن تحتمل الرخصة أو لا، فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع: **نوعٌ** لا يحتمل السقوط ولا الرخصة، **ونوعٌ** يحتمل السقوط، **ونوعٌ**[١] يحتمل الرخصةَ فقط.

والنوع الثالث إمّا في حقوق الله تعالى أو حقوق العباد، وحقوق الله تعالى إمّا أن تحتمل السقوط أو لا.

فشرع في بيان هذه الأقسام فقال «والحرمات أنواع» ثلاثة.

## [النوع الأوّل: حرمة لا تسقط بالإكراه ولا تحتمل الرخصة]

**الأوّل**: (حرمةٌ لا تسقط ولا تدخلها رخصةٌ كالقتل) فإنه لو أُكره بالقتل أو القطع على قتل غيره ولو عبدَه لا يحلّ له الإقدام عليه؛ بل يحرم؛ لأنّ دليل الرخصة خوف الهلاك، والقاتل والمقتول في ذلك سواء، فإذا استويا لا يحلّ للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه.

(والجرحِ) فإنه لو أُكره بالقتل أو القطع على قطع طرف الغير أَثِمَ لو قَطَعَ؛ لأنّ لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه.

(والزنا) فإنه لو أُكره بالقتل ونحوه على الزنا أَثِمَ إن فَعَلَ؛ لأنّ فيه فسادَ الفراش إن كانت المرأة منكوحةَ الغير، وضياعَ النسل إن لم تكن، وذلك بمنزلة القتل أيضًا. وأمّا زنا المرأة فيحتمل الرخصةَ حتى لو أُكرهت بالقتل أو القطع على الزنا يُرخّص لها في ذلك؛ لأنه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخّص في جانب الرجل؛ لأنّ نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم والحدّ عنها.

---

١ د - نوع.

### 3.2.7.1.2. İkrah Sebebiyle Düşen Haramlık

*İkincisi*, ikrah ile düşen haramlıktır. Mesela şarap içme ve domuz eti ve meyte yeme böyledir.

Öldürme veya bir uzvun kesilmesi tehdidiyle olan mülcî ikrah, bunların yenilmesinin ve içilmesinin haramlığını mübah kılar. Çünkü bunlar, zaruret halinde meyte ve benzerlerinin haram kılınmasından istisna edilmiştir. Şu anlamda ki, zaruret halinde haramlık sabit olmaz. Dolayısıyla zorunlu olarak aslî ibaha üzere kalır. Canın veya uzvun telefi korkusuyla olan mülcî ikrah da bir tür zaruret halidir. Her ne kadar zaruret, şiddetli açlık ve susuzluk haline mahsus olsa da nassın delâleti yoluyla aynı hüküm ikrah halinde de sabit olur. Çünkü ikrah halinde de canın veya uzvun telef olması korkusu mevcuttur. Mükreh, leş ve benzeri şeyleri yemekten kaçınırsa ve bu yüzden öldürülürse bunların haramlığının düştüğünü biliyorsa günahkâr olur. Aksi takdirde yani ikrah halinde bunların haramlığının düştüğünü bilmiyorsa günahkâr olmaması umulur. *el-Mebsût*'ta bu şekilde açıklanmıştır.[1]

Mülcî olmayan ikraha gelince zaruretin bulunmamasından dolayı haram olan şeyleri mübah kılmaz, fakat şüpheye yol açar. Öyle ki, bir kimse gayr-i mülcî ikrah ile şarap içse bu kimseye had uygulanmaz.

### 3.2.7.1.3. İkrah Sebebiyle Sadece Ruhsata İhtimali Olan Haramlık

*Üçüncüsü*, ikrah sebebiyle düşmeyen fakat ruhsata ihtimali olan haramlıktır. Yani haramlığın ilgili olduğu fiil helal değildir, fakat haramlık kalmasına rağmen kul, bu fiili yapma konusunda ruhsata sahiptir.

**1)** Bu haramlık ya düşme ihtimali olmayan ya da düşme ihtimali olan Allah haklarıyla ilgilidir. **a)** Düşme ihtimali olmayan Allah haklarında söz konusu olması, terk edilmesinin haram olması anlamında Allah haklarıyla ilgili olmasıdır. Mesela küfrü gerektiren bir sözle inkârı dile getirmek böyledir. Çünkü bir kimseyi inkâra zorlamak, haramlığı düşmeyen bir harama zorlamaktır. Bu haramlık da hiçbir şekilde düşmeye ihtimali olmayan Allah hakkı olan imanın terk edilmesidir. Çünkü küfür hem şekil hem anlam açısından ebedî olarak haramdır. Küfrü gerektiren sözün söylenmesi de şeklen küfürdür. Çünkü hükümler, zâhir durumla ilgilidir. Dolayısıyla şeklen küfür de ebedî olarak haramdır.

1 Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 151.

## [النوع الثاني: حرمة تسقط بالإكراه]

(و) **الثاني**: (حرمةٌ تسقط كالخمر والخنزير والميتة).

(فالملجئ) من الإكراه بأن كان بالقتل أو القطع (يُبيحها)؛ لأنه قد استُثني عن تحريم الميتة ونحوها حالةَ الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها، فتبقى الإباحة الأصليّة ضرورةً، والإكراه الملجئ بخوف تلف النفس أو العضو نوعٌ من الاضطرار وإن اختصّ الاضطرارُ بالمخمصة يثبت في الإكراه بدلالة النصّ لِمَا فيه من خوف فوات النفس أو العضو، (فلو امتنع) المكرَه عن أكل الميتة ونحوها حتى قُتل (أَثِمَ إن علم) أي: إن كان عالمًا بسقوط الحرمة؛ (وإلّا) أي: وإن لم يعلم سقوطها (فيُرجَى) أن لا يكون آثمًا، صرّح به في **المبسوط**.[1]

وأمّا الإكراه الغير الملجئ فلا يُبيح المحرّمات لعدم الاضطرار، لكنّه[2] يورث الشبهةَ حتى لو شرب الخمر بإكراه غير ملجئ لا يحدّ.

## [النوع الثالث: حرمة تحتمل الرخصة فقط بالإكراه]

(و) **الثالث**: (حرمةٌ لا تسقط، لكنّها تحتمل الرخصةَ) أي: لا يحلّ متعلَّقُها، لكن قد يُرخَّص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة.

(وهي) أي: الحرمة (إمّا في حقوق الله تعالى) أي: متعلِّقةٌ بها بمعنى كون تركها حرامًا (التي لا تحتمله) أي: السقوط (كالتكلّم بالكفر) أي: بكلام يوجب الكفر، فإنّ الإكراه عليه إكراهٌ على حرام لا تسقط حرمتُه، وهو ترك الإيمان الذي هو حقّ الله تعالى غيرُ محتمل للسقوط بحالٍ، فإنّ الكفر حرام صورةً ومعنًى حرمةً مؤبّدةً، وإجراء كلمة الكفر كفرٌ صورةً؛ إذ الأحكام متعلِّقة بالظاهر، فيكون حرامًا أبدًا؛

---

[1] المبسوط للسرخسي، ١٥١/٢٤.

[2] ف: لكنها.

Ancak Şâri', "*Kalbi imanla dolu olduğu halde inkâra zorlanan müstesna.*" (Nahl, 16/106) sözüyle kalbin imanla dolu olması şartıyla küfrü gerektiren sözün söylenmesine ruhsat vermiştir. **b)** Ya da genel olarak düşme ihtimali olan Allah haklarıyla ilgilidir. Mesela ibadetler böyledir. Çünkü mesela bir kimseyi namazı terk etmeye zorlamak, düşme ihtimali olmayan bir haramlığa zorlamaktır. Çünkü vücûb ehliyetine sahip kişi açısından namazı terk etmenin haramlığı hiçbir şekilde düşmeyen ebedî bir haramlıktır. Fakat namaz, Allah haklarından olup birtakım mazeretler sebebiyle genel olarak düşme ihmali olan bir haktır. Oruç, hac ve bunların dışındaki ibadetler de böyledir.

Üçüncü türe ait verilen tüm bu örneklerde mükreh, mülcî ikrah sebebiyle ruhsata sahip olur. Şöyle ki, inkâr sözünün dille söylenmesinde tevhidin anlam olarak değil, şeklen ortadan kalkması söz konusudur. Çünkü mükreh, Allah'ın birliğine, peygamberliğe ve bu ikisine bağlı olan şeylere kalben inanmaktadır ki, asıl olan budur. Fakat küfür kelimesinin söylenmesi, şeklen küfür olduğu için haram olmuştur. Çünkü küfür, şeklen ve anlam olarak haramdır. Mükreh, küfür kelimesini söylemekten kaçınırsa canı konusundaki hakkı şeklen ve anlam olarak ortadan kalkar. Öyleyse burada kulun kendi canı konusundaki hakkı ve Allah Teâlâ'nın iman konusundaki hakkı olmak üzere iki hak bir araya gelmiştir. İki hak birbirine eşit olduğunda ise kulun ihtiyaç duyması, Allah'ın da müstağnî olması sebebiyle kulun hakkı tercih edilir. Eşit iken kulun hakkı tercih edildiğine göre burada olduğu gibi kulun hakkı daha ağır bastığında nasıl tercih edilmesin ki! Çünkü ikrah durumunda kulun hakkı hem şeklen hem de anlam olarak ortadan kalkmakta, Allah'ın hakkı ise sadece şeklen ortadan kalkmakta olup anlam olarak kalkmamaktadır. İşte bu yüzden haram olmasına rağmen mükrehin küfür kelimesini söylemesine ruhsat verilmiştir. Fakat mükreh, sabrederse ve zorlayan tarafından öldürülürse Allah'ın dinini yücelttiği için şehit olur. Dille inkâr ederse de daha önemli olan canı korumak için daha az önemli olan dille inkâr ruhsatını kullanmış olur. İkrah ile namazı ve orucu bozmak, haremdeki av hayvanlarını öldürmek veya ihramlı iken av hayvanını öldürmek gibi diğer Allah hakları da böyledir.

إلّا أنّ الشارع رخّص بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل، ١٦/١٠٦] (أو) في حقوقه (التي تحتمله في الجملة (كالعبادات)، فإنّ الإكراه على ترك الصلاة مثلًا إكراهٌ على حرام لا يحتمل السقوط؛ لأنّ حرمة ترك الصلاة ممّن هو أهل للوجوب مؤبّدةٌ لا ٥ تسقط بحالٍ، لكنّ الصلاة حقّ من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالأعذار، وكذا الصوم والحجّ وغيرهما من العبادات.

(فيُرخّص) في جميع ما ذُكر من أمثلة النوع الثالث (بالملجئ) من الإكراه. وذلك لأنّ في إجراء كلمة الكفر على اللسان فواتَ التوحيد صورةً لا معنًى؛ لأنه يعتقد الوحدانية والنبوّة وما يتبعهما بالقلب، وهو الأصل، لكن لـمّا كان ١٠ الإجراء كفرًا صورةً كان حرامًا؛ لأنّ الكفر حرام صورةً ومعنًى. ولو امتنع يفوت حقُّه في النفس صورةً ومعنًى، فاجتمع ههنا حقّان: حقُّ العبد في النفس، وحقُّ الله تعالى في الإيمان، فيُرجّح حقُّ العبد لو استوى الحقّان لحاجته وغِنَى اللهِ تعالى، وكيف إذا ترجّح حقُّ العبد هنا؛ لأنه يفوت صورةً ومعنًى، وحقُّ الله تعالى لم يفت معنًى، فلذا رُخّص الإقدامُ مع كونه حرامًا. (و) أمّا (إذا صبر) ١٥ حتى قُتل فقد (صار شهيدًا) لإعزازه دينَ الله تعالى، وإذا تكلّم فقد ترخّص بالأدنى صيانةً للأعلى، وكذا سائر حقوقه تعالى كإفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم أو في الإحرام.

**2)** Ya da ruhsata ihtimali olan bu haramlık kul haklarıyla ilgilidir. -*Ya da kul haklarıyla ilgilidir* ifadesi *ya Allah haklarıyla ilgilidir* ifadesi üzerine atıftır.- Mesela müslümana ait malın ikrah sebebiyle telef edilmesi böyledir. Müslümana ait bir malın telef edilmesi belirtilen anlamda kul haklarıyla ilgili bir haramlıktır. Çünkü malın dokunulmazlığı kul hakkıdır. Haramlık, dokunulmazlığın ihlal edilmesiyle ilgili olup bu haramlık da hiçbir şekilde düşmez. Çünkü dokunulmazlığın ihlali, zulüm olup zulmün haramlığı da ebedîdir. Fakat bu haramlığın ruhsata ihtimali vardır. Öyle ki, bir kimse mülcî ikrah ile müslümanın malını itlaf etmeye zorlansa mükreh, bu konuda ruhsata sahip olur. Çünkü canın dokunulmazlığı malın dokunulmazlığının üstündedir. Çünkü cana nispetle mal, değersiz ve feda edilebilir bir şeydir. İkrah sebebiyle sahibi açısından malın dokunulmazlığı ortadan kalkmaz. Çünkü sahibinin bu mala ihtiyacı vardır. Dolayısıyla mükrehe ruhsat tanınmış olsa da malın itlafı haram olarak kalmaya devam eder. Bu yüzden mükreh sabreder ve mükrih tarafından öldürülürse zulmü bertaraf etmek için canını feda etmiş olmasından dolayı şehit olur. Fakat ibadetleri terk etmekten kaçınmada dini yüceltme anlamı bulunmasından dolayı malda her açıdan ibadetlerde bulunan anlam mevcut değildir. İşte bu yüzden âlimler, ölümü göze alarak başkasının malını telef etmekten kaçınan kişi hakkındaki şehit hükmünü, "İnşallah şehit olur." diyerek Allah'ın dilemesiyle kayıtlamışlardır.

Bunun hükmü yani haramlığın kul haklarıyla ilgili bu kısmının hükmü, Allah haklarındaki haramlığın hükmü gibidir. Yani kul haklarıyla ilgili bu haramlığın hükmü, her iki türü itibariyle Allah haklarıyla ilgili haramlığın hükmü gibidir. Şu açıdan ki, az önce geçtiği üzere bu haramlık düşmez, fakat mülcî ikrah sebebiyle bu haramlığın da ruhsata ihtimali vardır.

** *** **

(وإمّا في حقوق العباد) -عطف على «إمّا في حقوق الله تعالى»- (كإتلاف مال المسلم)، فإنه حرام حرمةً متعلّقةً بحقوق العباد بالمعنى المذكور؛ لأنّ عصمة المال حقّ للعبد، والحرمةُ متعلّقة بترك العصمة لا تسقط بحال؛ لأنه ظلم، وحرمة الظلم مؤبّدة، لكنّها تحتمل الرخصةَ حتى لو أُكره على إتلافه إكراهًا ملجئًا رُخّص فيه؛ لأنّ حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مُهانًا مبتَذَلًا، وبالإكراه لا تزول عصمة المال في حقّ صاحبه لبقاء حاجته إليه، فيكون إتلافه وإن رُخّص فيه باقيًا على الحرمة، فإن صبر حتى قُتل كان شهيدًا لبذله نفسَه لدفع الظلم، لكنّه لمّا لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناءً على أنّ الامتناع عن الترك فيها[1] من باب إعزاز الدين قيّدوا الحكم بالاستثناء فقالوا «كان شهيدًا إن شاء الله تعالى».

(وحكمه) أي: حكم هذا القسم من الحرمة، وهو حرمة متعلِّقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) أي: حكمُ حرمةٍ متعلِّقةٍ بحقوقه تعالى بنوعيْها في أنها لا تسقط، ولكنّها تحتمل الرخصةَ بالملجئ، كما سبق آنفًا.

** *** **

---

[1] د - فيها.

# HÂTİME: İCTİHÂD

Hâtime, ictihâd hakkındadır. Usûlün/usulcünün incelemesinin, hükümlerin kendilerinden çıkarılması açısından deliller olması ve bunun yolunun da ictihâd olması yönüyle musannif, deliller ve hükümler konularını ictihâd konusu ile noktaladı.

## 1. İctihâdın Tanımı

Sözlükte çabayı/meşakkati üstlenmek anlamına gelen **ictihâd**, terim olarak şer'î-fer'î hükmün delilinden çıkarılması konusunda olanca çabayı sarf etmektir. Burada *çabayı sarf etmek* ile kastedilen, müctehidin daha fazlasını yapmaktan kendini aciz hissedeceği şekilde bütün gücünü harcamasıdır. Tanımdaki *el-hükm* kelimesindeki *lâm-ı târif* istiğrak için olup tek tek her bir hükmün ayrı ayrı delilinden çıkarılması anlamını ifade eder. Buna göre mukallidin şer'î hükmü bilme konusunda çaba sarf etmesi tarifin dışında kalır. Çünkü mukallit, her bir hükmün delilinden çıkarılması yönünden olanca gücünü harcamamaktadır. Yine fakîhin şer'î olmayan ya da şer'î olup da fer'î olmayan hükümleri bilmesi konusunda çaba sarf etmesi de tarifin dışında kalır.

Bu tarif, ictihâdın bölünmeyeceği görüşünü benimseyenlere göre yapılmıştır ki, ileride geleceği üzere ictihâdın bölünüp bölünmeyeceği konusunda doğru olan görüş budur.

Bizim usulcülerin yaptığı gibi, ictihâdı "fakihin tüm çabasını sarf etmesi"[1] şeklinde tarif etmedim. Çünkü usulcülerimizin yaptığı bu tanımda devir söz konusudur. Zira fıkıh, ictihâdın müradifi olup ictihâdın tarifinde *fakih*e yer vermek, ictihâdın tarifinde *müctehid*e ve fıkhın tarifinde *fakih*e yer vermek gibidir.

## 2. İctihâdın Şartları

**1)** Mutlak ictihâdın şartı, müctehidin dil ve şer' açısından anlamları ve kısımlarıyla birlikte Kitab'ın bilgisini kuşatmış olmasıdır. *Mutlak ictihâd*, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhepte müstakil olan müctehidlerin ictihâdıdır. Musannifin burada ictihâdı *mutlak* olarak kayıtlamasının nedeni, herhangi bir mezhebe bağlı müctehid açısından taklit ettiği müctehidin usulünü bilmesinin yeterli olmasıdır. Çünkü onun hüküm istinbatı, taklit ettiği müctehidin usulüne göre olmaktadır. *Kitab'ın bilgisi* derken

1 Teftâzânî ve Fenârî bu şekilde tarif etmiştir. Bk. *et-Telvîh*, II, 234; *Fusûlü'l-Bedâyi*, 2/474.

# [الخاتمة: الاجتهاد]

(الخاتمة في الاجتهاد) لمّا كان بحث الأصول[1] عن الأدلة من حيث تستنبط عنها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة والأحكام بباب الاجتهاد.

## [المبحث الأول: تعريف الاجتهاد]

(وهو) في اللغة تحمّل الجهد[2] أي: المشقّة، وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) أي: بذل تمام الطاقة بحيث يحسّ من نفسه العجزَ عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله). «اللام» في «الحكم» للاستغراق أي: كل حكمٍ حكمٍ عن دليلٍ دليلٍ، فيخرج بذلُ المقلِّد وسعَه في معرفة حكم شرعي؛ لأنه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية، وبذلُ الفقيه وسعَه في معرفة حكم غير شرعي أو شرعي غير فرعي.

وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزّئ الاجتهاد، كما هو الصواب على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وإنما لم أقل «استفراغ الفقيه المجهود»[3] كما قال القوم؛ لأنّ فيه دورًا؛ لأنّ الفقه مرادف للاجتهاد، فأخْذُ الفقيه في تعريف الاجتهاد كأخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد أو أخذ الفقيه في تعريف الفقه.

## [المبحث الثاني: شروط الاجتهاد]

(وشرط مطلقه) وهو المستقلّ بالمذهب كأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد رضوان الله عليهم أجمعين. وإنما قيّد بـ«المطلق»؛ لأنّ في المقيّد يكفي الاطّلاع على أصول مقلَّدِه؛ لأنّ استنباطه على حسبها (أن يحوي علمَ الكتاب)

---

[1] وفي التلويح: بحث الأصولي. انظر: ٢/٢٣٤.

[2] قال المصنف في رسالة الاجتهاد: وهو لغة تحمّل الجَهْد -بالفتح- أي: المشقة. وقيل: استفراغ الجُهْد -بالضمّ- أي: الطاقة. وقال الموستاري في مفتاح الحصول: قوله (وهو في اللغة تحمّل الجهد) بضمّ الجيم أي: المشقّة والطاقة.

[3] مثلًا عرّف التفتازاني والفناري الاجتهاد «استفراغ الفقيه الوسع». انظر: التلويح، ٢/٢٣٤؛ وفصول البدائع، ٢/٤٧٤.

Kitap ile kastedilen Kur'ân olup bu da mutlak anlamda değil hükümlerin bilinmesiyle ilgili olan kısmı anlamındadır. *Dil açısından anlamları* ifadesiyle kastedilen, dilin kelime ve cümle olarak anlamlarının bilinmesidir ki, müctehid lügat, sarf, nahiv, meânî ve beyân gibi ilimlerde tabiî olarak ya da başkasından öğrenmek yoluyla bilinen şeylere ihtiyaç duyar. *Şer' açısından anlamlarının bilinmesi* ifadesiyle Kitab'ın lafızlarının anlamları ve hükümlerinin dayandığı illetler kastedilmektedir. *Kısımları* ifadesiyle de hâs, âm, mücmel, mübeyyen, nâsih, mensûh ve benzeri durumları kastedilmektedir. Bunda kural, müctehidin Kitap'tan gerekli olan miktarı müracaat etmesi halinde bilmeye muktedir olmasıdır.

**2)** Metni ve senediyle birlikte sünnetin bilgisini kuşatmasıdır. Bu da yine mutlak anlamda olmayıp hükümlerin bilinmesiyle ilgili olan kısmıdır. *Metin* ile kastedilen dil ve şer' açısından anlama delâlet eden lafızlarının ve hâs, âm ve zikrettiğimiz diğer kısımlarının bilinmesidir. *Senet* ile tevâtür ya da diğer şekillerde bize ulaşma yolu kastedilmektedir. Bu ise râvilerin halinin, cerh ve ta'dîlin, sahîh, zayıf ve diğer kısımlarının bilinmesini içerir. Bugün râvilerin gerçek halini bilmek mümkün olmadığı için günümüzde bunun yolu, güvenilir imamların ta'dîli ile yetinmektir.

**3)** Müctehidin ictihâd ederken muhalefet etmemesi için icmâ konularının bilgisini kuşatmasıdır.

Mutlak ictihâd için *kelam ilmi*ni bilmek şart değildir. Çünkü İslam'a taklid yoluyla inanan kimsenin sem'î delillerle istidlâlde bulunması câizdir. Aynı şekilde *fıkıh ilmi*ni bilmek de şart değildir. Çünkü fıkıh, ictihâdın bir sonucu ve semeresidir. Dolayısıyla öncelikli bir şart olamaz. Şu var ki, zamanımızda ictihâd mertebesine ulaşmak ancak fürû' fıkıhla uğraşmakla hâsıl olmaktadır. Sahabe zamanında ise ictihâdın yolu bu değildi. Onların izlediği yolu izlemek mümkünse de fıkıh ile uğraşmak, artık günümüzde ictihâdın yolu haline gelmiştir.

**4)** Şartları, hükümleri, kısımları ve makbûl ve merdûd olanıyla birlikte kıyas şekillerinin bilgisini kuşatmasıdır.

### 3. İctihâdın Hükmü

İctihâdın hükmü yani ictihâdla sabit olan sonuç, ictihâdın gerçekleştiği hüküm konusunda hata ihtimali söz konusu olmakla birlikte hüküm hakkında zann-ı gâliptir. Buna göre usul ve fürû'a ilişkin kesinlik gerektiren konularda ictihâd söz konusu olmaz.

أي: القرآن المتعلّق بمعرفة الأحكام، لا مطلقًا (بمعانيه لغةً) أي: إفرادًا وتركيبًا، فيفتقر إلى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقةً أو تعليمًا[1] (و) بمعانيه (شرعًا) سواء كانت مفهومات الألفاظ أو منوطات الأحكام (وأقسامِه) من أنّ هذا خاصّ أو عامّ أو مجمل أو مبيّن أو ناسخ أو منسوخ أو غيرها. وضابطه: ٥ أن يتمكّن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع.

(و) أن يحوي علمَ (السنةِ) المتعلّقة بمعرفة الأحكام، لا مطلقًا (بمتنها) أي: لفظها الدالّ على المعنى لغةً وشريعةً وأقسامها من الخاصّ والعامّ وغير ذلك كما ذكرنا (وسندِها) أي: طريق وصوله إلينا من تواتر[2] أو غيره. وهذا يتضمّن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها. وطريقه في زماننا ١٠ الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذّر الاطّلاع على حقيقة حال الرواة اليوم.

(و) أن يحوي علم (مواردِ الإجماع)؛ لأن لا يخالفه في اجتهاده.

ولا يشترط علمُ الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدًا، ولا علمُ الفقه؛ لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته، فلا يتقدّمه؛ إلّا أنّ منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع، فهي طريق له في هذا الزمان، ولم ١٥ يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وإن أمكن الآن سلوك طريقهم.

(و) أن يحوي علم (وجوهِ القياس) بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول والمردود منها.

## [المبحث الثالث: حكم الاجتهاد]

(وحكمه) أي: أثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظنّ) بالحكم (على احتمال الخطأ) ٢٠ في ذلك الحكم، فلا يجري في القطعيات أصولًا وفروعًا.

---

١ وفي فصول البدائع: تعلّمًا. انظر: ٢/٤٧٥.

٢ ف: التواتر.

İctihâdda hata ihtimali olduğuna göre Mu'tezilenin aksine müctehid bazen hata eder, bazen de isabet eder. Mu'tezile ise her müctehidin doğruyu tutturduğu görüşündedir. Bizimle onlar arasındaki ihtilafın nedeni şudur: Bize göre Allah katında hüküm tektir, onlara göre ise birden fazladır. -Metindeki *binâen* kelimesi *hilâfen* kelimesiyle ilgilidir.- Buna göre müctehidler bir olay hakkında ictihâd ettiklerinde bizim görüşümüze göre Allah katında hüküm, bunlardan biridir, onların görüşüne göre ise her müctehidin ictihâdının ulaştırdığı sonuçtur.

Onların bu konudaki *birinci gerekçe*si şudur: Şayet hüküm birden fazla olmamış olsaydı, güç yetirilemeyen bir şeyin teklif edilmesi söz konusu olurdu. Yani müctehidler, doğruyu tutturmakla yükümlü olurlardı. Hüküm birden fazla olmasaydı, bu durumda müctehidlerin gücü dâhilinde olmayan bir şeyle yükümlü tutulmaları gibi bir sonuç doğardı.

Onların *ikinci gerekçesi* de şudur: Hüküm konusunda yapılan ictihâd, kıble meselesinde yapılan ictihâd gibidir. Yani müctehidin hüküm konusunda yaptığı ictihâd, namaz kılan kimsenin, kıblenin yönünün karışık olması durumunda yaptığı ictihâd gibidir. Bu konuda da yani kıble konusunda doğru, ittifakla birden fazladır. Aralarında fark bulunmaması sebebiyle hükümde yapılan ictihâdda da durum aynıdır. "Kıble konusunda doğru, ittifakla birden fazladır." dememizin nedeni şudur: Namaz kılan kimsenin, kıbleye yönelmesi emredilmiştir. Farklı yönlere yönelerek namaz kılan kimselere nispetle tüm yönler kıble olmamış olsaydı, kıblenin yönünde hata eden kimsenin farzı edâ edilmiş olmazdı. İade etmesinin emredilmemesi sebebiyle bu sonuç bâtıldır.

*Denirse ki*, doğrunun birden fazla olması, bir fiilin vâcip olması ve vâcip olmaması gibi birbirini nefyeden iki şeyle nitelenmesi şeklinde bir sonucu gerektirir ki, bu imkânsızdır.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir. Bu sonucun, bir zamanda bir kişiye nispetle söz konusu olması kastediliyorsa bu durumda böyle bir sonucun doğması kabul edilemez. İki kişiye nispetle söz konusu olması kastediliyorsa bu durumda da bunun imkânsız olduğu kabul edilemez. Çünkü bir şeyin Zeyd'e vâcip olup Amr'a vâcip olmaması mümkündür. Allah Teâlâ'nın, her birine özel birtakım hükümlerle iki peygamberi iki topluluğa göndermesi durumunda olduğu gibi peygamberlerin farklı olması durumunda da durum aynıdır. Dolayısıyla bir şeyin bir müctehide ve onu taklit edenlere vâcip olması, diğer müctehide ve onu taklit edenlere vâcip olmaması mümkündür.

فإذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ) تارةً (ويصيب) أخرى (خلافًا للمعتزلة) فإنهم يقولون «إنّ كل مجتهد مصيب» (بناءً) -متعلّق بقوله «خلافًا»- (على أنّ الحكم عند الله تعالى واحدٌ عندنا، ومتعدّدٌ عندهم) فإنّ المجتهدين إذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها، وعلى رأيهم ٥ ما أدّى إليه اجتهاد كل مجتهد.

(لهم) **أوّلًا**: (أنّه لو لم يتعدّد لكلّف بغير المقدور) يعني: أنّ المجتهدين كُلِّفوا بإصابة الحقّ، ولولا تعدّده لزم التكليف بما ليس في وسعهم.

(و) لهم **ثانيًا**: (أنّ الاجتهاد في الحكم نحوُه) أي: مثل الاجتهاد (في) أمر (القبلة) يعني: أنّ اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلّي في أمر القبلة عند ١٠ التباسها، (والحقّ فيه) أي: في أمر القبلة (متعدّدٌ اتفاقًا) فكذا ههنا لعدم الفرق. وإنما قلنا «إنّ الحقّ فيه متعدّد اتّفاقًا»؛ لأنّ المصلّي مأمور باستقبال القبلة، فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلّين[١] إلى جهات مختلفة قبلةً لَمَا تؤدّى فرضُ من أخطأ، واللازم باطلٌ لعدم الأمر بالإعادة.

**فإن قيل**: تعدّد الحقّ يستلزم اتّصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه، ١٥ وهو محال.

**أجيب**: بأنه إن أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع، وإن أريد بالنسبة إلى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو، كما عند اختلاف الرسل بأن يبعث الله تعالى رسولين إلى قومين مع اختصاص كل منهما بأحكام، فيجوز أن يكون الشيء واجبًا على مجتهد ٢٠ وعلى من التزم تقليده، غيرَ واجبٍ على آخر وعلى مقلّديه.

---

١ جميع النسخ: المصلي. والمثبت من التلويح، انظر: ٢/٢٣٧.

*Birinci gerekçelerine cevap* olarak deriz ki, müctehidin yükümlülüğü doğruyu tutturmak değil, ictihâd etmektir. Yani biz, müctehidin doğruyu tutturmakla yükümlü olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine başkasını taklit etmesinin câiz olmamasının zorunlu bir sonucu olarak müctehid, ictihâd etmekle yükümlüdür. İctihâd ise ister Allah katında hak olan hükme ulaştırsın ister hata olan hükme ulaştırsın imkân ölçüsünde şartlarına riayet etmeye nazaran doğrudur. İctihâdla yükümlü olmak ecir kazanmak ve bu ictihâdın gereğiyle amel etmenin vâcip olması anlamına gelir. Dolayısıyla bundan abes bir sonuç doğmaz.

*Denirse ki*, müctehid ictihâdının ulaştırdığı hükümle emrolunmuştur ve her emredilen de haktır.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir. Allah Teâlâ katında hata olsa da emredilen şeyin delile nazaran ve müctehidin zannına göre hak olması yeterlidir. Bu tıpkı müctehidin görüşünün aksine bir nas bulunması fakat inceleme yaparken bütün gayretini sarf ettikten sonra bu nassa muttali olamaması gibidir. Çünkü her ne kadar aksine bir nas bulunması sebebiyle hata olsa da müctehide emredilen, zannının ulaştırdığı hükümdür. Bu açıklamayla "Müctehidin ictihâdıyla amel etmesi vâciptir, başkasını taklit etmesi haramdır. Şayet kendi ictihâdı hata, başkasının ictihâdı hak olmuş olsa bu durumda hata ile amel etmesinin vâcip, doğru ile amel etmesinin haram olması gerekir ki, bu imkânsızdır." şeklinde dile getirilen problem de giderilmiş olur.

*İkinci gerekçelerine cevap* olarak deriz ki, biz, kıble konusunda doğrunun birden fazla olduğunu kabul etmiyoruz. Nasıl birden fazla olabilir ki! Şayet hak birden fazla olsaydı bu durumda imamın halini bildiği halde ona muhalefet edenin namazı bozulmazdı. Çünkü her müctehid doğruyu tutturmuş olsaydı, vâkıa nazaran ikisinin de kıblenin ciheti konusunda isabet etmiş olması sebebiyle imama muhalefet eden kişinin namazı sahih olurdu. Kıble konusunda imama muhalefet edenin namazının bozulması, bizim görüşümüzün doğru olduğunu gösterir.

Kâbe konusunda hata eden kişinin namazını iâde etmemesi ise Allah katında doğruyu tutturmuş olması sebebiyle değil, aksine kıble konusunda Kâbe'nin bizzat amaçlanmamış olması sebebiyledir. Öyle ki, bir kimse bizzat Kâbe'yi amaçlayarak ona secde etse tekfir olunur.

(قلنا) **في الجواب عن الأوّل**: (التكليف بالاجتهاد، لا إصابةِ الحقّ) يعني: لا نسلّم أنّ المجتهد مكلّف بإصابة الحقّ؛ بل بالاجتهاد ضرورة أنه لا يجوز له التقليد. والاجتهاد حقٌّ نظرًا إلى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدّى إلى ما هو حقّ عند الله تعالى أو خطأ، والتكليف به يفيد الأجرَ ووجوبَ العمل بموجَبه، فلا ٥ يلزم عبث.

**فإن قيل**: المجتهد مأمور بما أدّى إليه اجتهاده، وكل مأمور به[1] فهو حقّ.

**أجيب**: بأنه يكفي في المأمور به أن يكون حقًّا بالنظر إلى الدليل وبحسب ظنّ المجتهد وإن كان خطأ عند الله تعالى، كما إذا قام نصّ على خلاف رأي المجتهد، لكنّه لم يطّلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب، فإنه مأمور بما أدّى إليه ظنّه ١٠ وإن كان خطأً لقيام النصّ على خلافه، فاندفع ما يقال «إنه يجب على المجتهد العمل باجتهاده، ويحرم التقليد بغيره، فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقًّا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبًا وبالصواب حرامًا، وهو ممتنع».

(و) **الجواب عن الثاني**: أنا لا نسلّم أنّ الحقّ في أمر القبلة متعدّدٌ. كيف، و(لو تعدّد لَمَا فسد صلاة مخالف[2] الإمام عالمًا حالَه)؛ إذ لو كان كل مجتهد مصيبًا ١٥ لصحّ صلاة المخالف لإصابتهما جميعًا في جهة القبلة نظرًا إلى الواقع، وفساد صلاته يدل على حقّيّة مذهبنا.

(و) أمّا (عدم إعادة المخطئ للكعبة) صلاتَه فليس لإصابته الحقَّ عند الله تعالى؛ بل (لكونها) أي: الكعبة (غيرَ مقصودةٍ) بالذات حتى لو سجد لها يكفر،

١ وفي التلويح: وكل ما أمر به. انظر: ٢/٢٤٠.
٢ وفي المرقاة: صلاة من خالف الإمام.

Kâbe'nin bizzat amaçlanan bir şey olmaması sebebiyle kıble konusunda Kâbe'nin kendisinden yönüne, sonra da araştırılan yöne ve nâfile namazlarda da binit üzerinde olan kimse için hangi yöne olursa olsun yönelmek suretiyle bir genişlik söz konusu olmuştur. Kıble konusunda amaçlanan şey, Allah Teâlâ'nın râzı olduğu cihettir. Maksat hâsıl olduğunda vesilenin bulunmamasında bir sakınca yoktur.

Bizim gerekçemiz ise şudur. Doğru, birden fazla olmuş olsaydı, ictihâdın değişmesi ya da mukallidin müctehid haline gelmesi durumunda bâtıl bir sonuç doğardı. Çünkü birinci ictihâd, doğru olarak kalsa bu durumda birinci ictihâda nispetle birbirini nefyeden iki şeyin bir araya gelmesi gibi bir sonuç çıkar. Aksi takdirde ictihâdla nesih gibi bir sonuç çıkar. Bu iki sonuçtan her biri de bâtıldır. Mukallidin müctehid haline gelmesi ve taklidî olarak inandığı hükme kendi ictihâdıyla muhalefet etmesi durumunda da bâtıl bir sonuç doğardı. Çünkü taklidî olarak inandığı birinci hüküm, doğru olarak kalmaya devam ederse bu durumda yine birbirini nefyeden iki şeyin bir araya gelmesi, aksi takdirde ictihâdla nesih gibi bir sonuç çıkardı.

Onlardan bazıları hariç bizimle Mu'tezile arasındaki bu ihtilaf, ilahiyyât ve nübüvvât kapsamında yer alan Allah'ın zât, sıfat ve fiilleriyle ilgili aklî konularda değil, sadece şer'î konulardadır. Zira İslam inancına mensup olanlar, akliyyâtta doğruyu tutturanın tek olduğu konusunda icmâ etmiştir. Mu'tezileden Ebü'l-Hasen el-Anberî[1] ve Câhiz[2] "Kelamî meselelerde de her müctehid doğruyu tutturmuştur." demiştir.

Bu, bâtıl bir görüştür. Çünkü bu tür konularda, kesin delillerle hâsıl olan yakînî bilgi aranır. Âlemin hem hâdis hem kadîm olması, Yaratıcının hem görülmesinin mümkün hem de imkânsız olması gibi şeyler düşünülemez.

---

1 **Ebü'l-Hasen el-Anberî:** Ubeydullâh b. Hasen el-Anberî el-Basrî (ö. 168). Hicrî 100 yılında doğmuştur. Basra'da kadılık yapmıştır. Ictihâdî konularda olduğu gibi itikadî ve aklî konularda da doğruyu tutturanın birden fazla olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda ulemanın tamamına muhalefet etmiştir. Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I, 311.

2 **Câhiz:** Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869). Câhiz ismiyle tanınmıştır. Mu'tezile kelamcılarından olan Câhiz, aynı zamanda Arap edebiyatının nesir alanındaki önemli isimlerindendir. Mu'tezileden Câhiziyye diye bilinen fırka kendisine nispet edilir. Çeşitli ilimlere dair eserleri olup *Kitâbü'l-Hayevân* ve *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn* bunlar arasında en meşhur olanlarıdır. Basra'da vefat etmiştir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 470; Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA*, 7/20-24.

ولذا جرى فيه الاتّساع بالانتقال من عينها إلى جهتها، ثم منها إلى جهة التحرّي وإلى أيّ جهةٍ كانت للراكب في النوافل، وإنما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى، وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة.

(ولنا) أنّ الحقّ (لو تعدّد لزم الفسادُ إذا تغيّر الاجتهادُ)؛ لأنّ الاجتهاد الأوّل
٥ إن بقي حقًّا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه؛ وإلّا لزم النسخ بالاجتهاد، وكل منهما فاسد (أو صار المقلِّد مجتهدًا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدًا بالاجتهاد، فإنّ الأوّل أيضًا إن بقي حقًّا لزم اجتماع المتنافيين؛ وإلّا لزم النسخ بالاجتهاد.

(وهو) أي: الخلاف بيننا وبينهم إنما هو (في الشرعيات، لا العقليات)
١٠ كمباحث تتعلّق بالذات والصفات والأفعال من الإلهيات والنبوّات، فإنّ الملّيّين[1] أجمعوا على وحدة المصيب في العقليّات (إلّا عند بعضهم) أي: بعض المعتزلة، وهو أبو الحسن العنبري[2] والجاحظ[3] فإنهما قالا «إنّ كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام».

وهو باطل؛ لأنّ المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية، ولا يعقل
١٥ حدوث العالم وقدمه[4] وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك.

---

١ ف: الملّتين.
٢ أبو الحسن العنبري: هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري (ت. ١٦٨هـ)، قاضي البصرة، ومن غرائبه أنه يجوّز التقليد في العقائد والعقليات وخالف في ذلك كافة العلماء. انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي، ٣١١/١.
٣ الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الكناني الليثي (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، المعروف بـ«الجاحظ»، كان من أعيان المعتزلة، وإليه تنسب الفرقة المعروفة بـ«الجاحظية» من المعتزلة، وله تصانيف في فنون شتى، من أشهرها «كتاب الحيوان» و«كتاب البيان والتبيين». انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤٧٠/٣.
٤ جميع النسخ: قدمها. والمثبت من التلويح، انظر: ٢٤٢/٢.

Diğer yandan ictihâdında hata eden müctehid, sonuç itibariyle hata etse de hatalı olan ictihâda sevap terettüp etmesi sebebiyle başlangıç itibariyle doğruyu tutturmuştur. Yani müctehid, ictihâdıyla ulaştığı hüküm dikkate alındığında hata etmiş olsa da araştırma konusunda olanca çabasını harcaması sebebiyle delil dikkate alındığında doğruyu tutturmuştur. Çünkü hatalı olan ictihâda sevap terettüp etmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber, Amr b. Âs'a[1] "*Hüküm ver! İsabet edersen on hasene, hata edersen bir hasene kazanırsın.*" demiştir. Her yönden hata olan bir şeye ise hasene terettüp etmez.

Burada şöyle denilemez: Hasenenin terettüp etmesinin, delil konusundaki isabet sebebiyle değil, ictihâd konusunda harcadığı çaba sebebiyle olması mümkündür.

Çünkü biz diyoruz ki, delil, şer'î olmadığında bu delile tutunmak, cezalandırılmaya sebep olmuyorsa -nitekim böyle denilmiştir ve Bedir âyeti[2] de bunu göstermektedir- en azından sevaba ulaştırır.

Bir görüşe göre, hadiste geçen *hata*nın mutlak olması sebebiyle müctehid başlangıç itibariyle de doğruyu tutturmamıştır, aksine başlangıç ve sonuç itibariyle hata etmiştir. Şeyh Ebû Mansûr Mâturîdî'nin tercih ettiği görüş budur. Yani yukarıdaki hadiste geçen *hata* mutlaktır ve mutlak olan da kâmil hata anlamına gelir. Kâmil hata ise başlangıç ve sonuç itibariyle olan hatadır.

Deriz ki, öncelikle mutlak hatanın tam hatayı gerektirdiğinin usul meselelerinde dikkate alınacağını kabul etmiyoruz. Zira mutlakın kemâlî gerektirmesi, hatâbî bir mesele olup istidlâl makamında dikkate alınmaz. Bunun usul meselelerinde dikkate alınacağı kabul edilse bile, burada mutlakın gereği olan kâmil hata, hatalı ictihâda sevabın terettüp etmesi engelinden dolayı söz konusu olmaz. Çünkü hadis, hata da olsa ictihâda sevap terettüp ettiğine delâlet ettiğine göre bu hatanın kâmil hataya hamledilmesi imkânsızdır. Zira her yönden hata olan bir şeye sevap söz konusu olmaz.

1 **Amr b. Âs:** Ebû Abdillah (Ebû Muhammed) Amr b. Âs b. Vâil es-Sehmî el-Kureşî (ö. 43/664). Meşhur sahâbîlerdendir. Mekke'nin fethinden önce hicrî sekiz yılında müslüman olmuştur. Cahiliye döneminde Kureyş kabilesinin önde gelenlerinden biri olup Arap dâhilerinden biri kabul edilir. Hz. Ömer'in hilafeti zamanında Mısır'ı fethetti. Önce Hz. Ömer tarafından daha sonra da Muâviye tarafından Mısır'a vali olarak atandı ve ölene kadar bu görevine devam etti. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1184; Önkal, Ahmet, "Amr b. Âs", *DİA*, 3/79-81.

2 Bedir âyetiyle kastedilen "*Allah tarafından daha önce verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız şeyden (fidye) dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu*" (Enfâl, 8/68) âyetidir.

(ثمّ) المجتهدُ (المخطئ) في اجتهاده (مصيبٌ ابتداءً) أي: بالنظر إلى الدليل لبذله تمامَ الوسع فيه وإن كان مخطئًا انتهاءً أي: بالنظر إلى الحكم (لترتّب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه الصلاة والسلام لعمرو بن العاص[1] {أُحْكُمْ عَلَى أَنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ}، والحسنة لا تترتّب على الخطأ من كل وجه.

**لا يقال**: يجوز أن يكون ترتّب الحسنة للمشقّة الاجتهادية، لا للإصابة في الدليل؛

**لأنا نقول**: الدليل إذا لم يكن شرعيًا فالأخذ به إن لم يؤدِّ إلى العقاب -كما قيل ودل عليه آية بدر-[2] فلا أقلّ من أن لا يؤدّي إلى الثواب.

(وقيل: لا) أي: ليس بمصيب ابتداءً؛ بل مخطئ ابتداءً وانتهاءً، وهو اختيار الشيخ أبي منصور (لإطلاق «الخطأ» في الحديث) يعني: أنّ «الخطأ» المذكور في الحديث السابق مطلقٌ، والمطلقُ منصرف إلى الكامل، والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداءً وانتهاءً.

(قلنا: لو سلّم الاعتداد به في الأصول) يعني: لا نسلّم أوّلًا أنّ اقتضاء المطلق الكمالَ يعتدّ به في مسائل الأصول، فإنه أمر خَطَابِيٌّ لا عبرة به في مقام الاستدلال. ولو سلّم ذلك (فقد تخلّف) ههنا (مقتضاه) الذي هو الكمال (لمانع ترتّب الحسنة)، فإنّ الحديث لمّا دل على ترتّب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأً امتنع حمل الخطأ على الكمال؛ إذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه.

---

1 عمرو بن العاص: هو أبو عبد الله عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي (ت. ٤٣هـ/٦٦٤م)، صحابي مشهور، أسلم سنة ثمان قبل الفتح، كان من فرسان قريش وأبطالهم في الجاهلية، وكان أحد الدهاة، كان أميرًا لمصر في عهد معاوية إلى أن مات بها. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١١٨٤/٣.

2 ولعلها قوله تعالى ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال ٦٨/٨].

Doğrunun yolunun açık olması müstesna müctehid, hatadan dolayı ikâba maruz kalmaz ve dalâlete nispet edilmez, aksine mazur sayılır ve ecir alır. Zira müctehide düşen, olanca çabasını sarf etmesidir ki, bunu da yapmıştır. Fakat delilinin gizli olması sebebiyle doğruya ulaşamamıştır. Ancak doğrunun yolunun ve buna ulaştıran delilin açık olması müstesnadır. Zira bu durumda müctehidin hata etmesi, kendinden kaynaklanan bir kusur ve ictihâd konusunda gerekli titizliği terk etmesi sebebiyledir. Bu şekilde hata etmesinden dolayı cezalandırılır. Nitekim selefin, ictihâdî konularda birbirlerini tan etmelerine ilişkin olarak nakledilen şeyler, tanda bulunanın düşüncesine göre doğrunun yolunun açık olmasına bağlı olarak söylenmiş şeylerdir.

### 4. İctihâdın Bölünmesi

İctihâd bölünmez. *Bil ki*, usulcüler, sadece bir meselede hükmün menatına ulaşan kimsenin ictihâd etmesinin câiz olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir görüşe göre bu, câizdir, diğer bir görüşe göre ise câiz değildir.

İctihâdın bölünmesine cevaz verenlerin gerekçeleri şunlardır:

*Birinci gerekçe*: Hükmün kaynaklarının tamamınının bilinmesi gerekli olsaydı, tüm hükümlerin de bilinmesi gerekirdi. Çünkü kaynakların bilinmesi, hükümlerin bilinmesinin ayrılmaz sonucudur. Fakat Mâlik örneğinde olduğu gibi ittifakla müctehidin bazı meselelerin hükümleri konusunda "Bilmiyorum." dediği sabittir.

*İkinci gerekçe*: Menatını bildiği bu meselenin dışındaki diğer meselelerin emâreleri, bu mesele hakkında yok hükmündedir.

*Birincinin cevabı*: Biz, kaynakların tamamının bilinmesinin, tüm hükümlerin bilinmesinin ayrılmaz sonucu olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü delillerin çatışması ve aklının karışık olması ya da belli bir süreyi gerektirmesinden dolayı gerektiği kadar düşünmeye imkânının olmaması gibi hükmün delile bağlanmasına engel olan bir durumun söz konusu olması mümkündür.

(ولا يُعاقب) المجتهدُ (عليه) أي: على الخطأ، ولا يُنسب إلى الضلال؛ بل يكون معذورًا ومأجورًا؛ إذ ليس عليه إلّا بذل الوسع، وقد فعل، فلم ينل الحقّ لخفاء دليله (إلّا أن يكون طريق الصواب) والدليل الموصِلُ إليه (بيّنًا) فأخطأ المجتهد بتقصير منه وتركِ مبالغةٍ في الاجتهاد، فإنه يعاقب عليه. وما نقل من ٥ طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيًّا على أنّ طريق الصواب بيّنٌ في زعم الطاعن.

## [المبحث الرابع: تجزئ الاجتهاد]

(وهو) أي: الاجتهاد (لا يتجزّأ). **اعلم** أنهم اختلفوا في أنّ الاجتهاد لمن حصل له مناطٌ[1] في مسألة فقط هل يجوز أم لا، **فقيل**: يجوز، **وقيل**: لا.

١٠ **للمجوّز**:

**أوّلًا**: لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالأحكام كلّها؛ لأنه لازمه، لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك في بعض الأحكام «لا أدري».

**وثانيًا**: أنّ أمارات غير تلك المسألة كالعدم في حقّها.

**والجواب عن الأوّل**: أنا لا نسلّم أنه لازمه لجواز أن يعترض ما يمنع من ١٥ الترتّب كتعارض الأدلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوّشه أو استدعائه زمانًا.

---

١ ر: مناظر.

*İkincinin cevabı*: Biz, bu meselenin dışındaki diğer meselelerin emârelerinin, bu mesele hakkında yok hükmünde olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü bu meselenin, bilmediği bir şeyle ilgisinin olması mümkündür ki, müctehidin hüküm konusunda zan oluşturabilmesi, ancak bu bilmediği şeyi bilmesine bağlıdır. Buna göre, şer'î emârelerin bir kısmını bilen müctehid açısından bakıldığında hüküm konusunda zan oluşturmaya engel olan ihtimal kuvvetlenir, dolayısıyla da müctehid hüküm konusunda zan oluşturamaz. Şer'î emârelerin tamamını kuşatan müctehid açısından bakıldığında ise zan oluşturmaya engel olan bu ihtimal zayıflar ya da ortadan kalkar, dolayısıyla da müctehid için hüküm konusunda zan oluşur.

İctihâdın bölünmesine cevaz vermeyenlerin gerekçesi ise şudur: Müctehidin bilmediği her bir emârenin, hüküm konusunda zan oluşturmaya engel olması ihtimal dâhilindedir, dolayısıyla müctehid için hüküm konusunda zan oluşturmaya engel bir durumun olmadığı zannı oluşmaz.

Bu gerekçeye verilecek *cevap* şudur: Burada söz konusu meseleyle ilgili emârelerin tamamının, müctehidin bunları ya bir müctehidden almak veya meseleyle ilgili imamların ortaya koydukları ve her birini kendi cinsine ekledikleri emâreleri toplamak suretiyle müctehidin zannınca menfî ya da müspet olarak hâsıl olması varsayılmaktadır. Dolayısıyla hüküm konusunda zan oluşturmaya engel bir durumun olmadığı zannı oluşur.

İctihâdın bölünüp bölünmeyeceği şeklindeki bu iki görüş arasındaki tereddütten dolayı İbnü'l-Hâcib bu mesele hakkında tevakkuf etmiş[1] ve usul yazarlarının çoğu da bu meseleye değinmemiştir. Fakat doğru olan, İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen ictihâdın bölünmeyeceği şeklindeki bu görüştür. Çünkü fıkhın tanımında geçtiği üzere *fakîh*, tüm meselelerde istinbat melekesine sahip kişi olup mukallidin de bazı hükümleri delillerinden hareketle bilmesi mümkündür. Meseleye ilişkin olarak böyle söylenmiştir.[2]

*Derim ki*, meselenin hakikati şudur. *Fakihlik* anlamındaki ictihâd, melekelerden ibaret olan belâğat ve diğer ilimler gibidir. Bu tıpkı şuna benzer. Nasıl ki, bir kimse bir cümle kurabildiğinde, bununda ötesinde halin gerektirdiğine göre teşekkür, şikâyet, övgü veya yergi gibi sözün bir türünde söz söyleyebildiğinde belîğ birisi sayılmaz

1 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle), III, 582.
2 Bu değerlendirme, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 486.

**وعن الثاني**: أنا لا نسلّم ذلك لجواز تعلّقها بما لم يعلمه تعلّقًا لا يظنّ بالحكم إلّا بعلمه، ففي المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع، فلا يحصل له الظنّ بالحكم، وفي المحيط بالكل يضعف أو ينعدم فيحصل.

**وللنافي**: أنّ كلًّا ممّا لا يعلمه يحتمل كونه مانعًا، فلا يحصل ظنّ عدم ٥ المانع.

**والجواب**: أنّ المفروض حصول جميع ما يتعلّق به في ظنّه نفيًا وإثباتًا إمّا بأخذه عن المجتهد أو جمعِ أماراتها التي قرّرها الأئمّة وضمّوا كلًّا إلى جنسه، فيحصل ظنّ عدم المانع.

وللتردّد بينهما توقّف ابن الحاجب[١] وترك أكثر المصنفين هذه المسألة، لكنّ ١٠ كونه غير متجزّئ (هو الصواب) المروي عن الإمام رحمه الله تعالى لِمَا مرّ في حدّ الفقه أنّ الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل، وأنّ المقلّد يجوز أن يعلم بعض الأحكام عن الأدلة، كذا قيل.[٢]

**وأقول**: التحقيق أنّ الاجتهاد الذي هو الفَقَاهَة كالبلاغة وسائر العلوم التي عبارة عن الملكات، فكما أنّ الشخص إذا قدر على تطبيق فرد من الكلام؛ بل ١٥ نوع منه من شكر أو شكاية أو مدح أو ذمّ على مقتضى الحال لا يكون بليغًا،

---

١ مختصر المنتهى (مع شرح الإيجي) لابن الحاجب، ٥٨٢/٣.
٢ القائل هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٤٨٦/٢.

ve söylediği sözün özelliklerine ve meziyetlerine yönelik kastı yok hükmünde sayılır ve aksine bu kimsenin söylediği sözün özelliklerinin ve meziyetlerinin dikkate alınabilmesi için halin gerektirdiği her türlü sözü söyleyebilecek bir melekeye sahip olması gerekirse ictihâd da aynı şekilde olup buna göre müc-
5 tehid, her türlü şer'î-fer'î hükmü delilinden istinbat edebileceği bir melekeye sahip olan kimsedir. Daha önce açıklanan sebepten dolayı müctehidin bazı meselelerde "Bilmiyorum" demesi buna aykırı değildir.

** *** **

Eser, her şeyin mâliki ve her şeyi bilen Allah'ın yardımıyla 850 yılının
10 mübârek Ramazan ayının -bereketi her yeri kuşatsın- 27. Cuma gecesi tamamlandı. Yardımından dolayı Allah'a hamd olsun.

ويُجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم؛ بل يجب أن يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده إيّاها، فكذلك الاجتهاد، فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله، ولا ينافي ذلك صدورُ «لا أدري» من المجتهد لِمَا سبق. والله أعلم.[١]

** *** **

٥ قد رُفِع خيامُ الاختتام بعون الله الملك العلّام عن نفائس عرائس الكلام التي رصّعتها ماشطةُ العقل ببنان الأفهام وكستْها حُلَلَ البيان والإعلام أيدي العبارات وألسن الأقلام[٢] ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان المبارك[٣] **سنة خمسين وثمان مائة**، الحمد لله على التوفيق[٤]

---

١ ر + والله أعلم.
٢ في ر بعد هذا: يوم الجمعة أوّل شهر من ربيع الأوّل سنة أربع وسبعين وثمانمائة.
٣ د + عمّت بركاته من.
٤ لم يوجد في ف قيد الفراغ.

# KAYNAKÇA


Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-Esrâr*. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde,1977.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Kitâbü'l-Muktesid*.nşr.KazımBahrel-Mercân.Bağdat:Dâru'r-Reşîd,1982.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. nşr. Abdurrezzak Afîfî. Beyrut. el-Mektebetu'l-İslâmî.

Aydın, Hakkı, "Molla Fenârî ve *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'*deki Metodu". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî. e*t-Takrîr li Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*. nşr. Halid Muhammed el-Arûsî. Suudi Arabistan, 1997.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. e*l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Vezâretü'l-Evkâfi'l-Küveytî, 1994.

Cici, Recep, "Molla Hüsrev'in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu: Tebliğler*, Bursa 2013, s. 153-177.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. *Delâilü'l-İ'câz*. nşr. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

……, *et-Tarîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *el-Burhân*. nşr. Abdülazîm Mahmude d-Dîb. Dâru'l-Vefâ, 1997.

Çelik, İmam Rabbani, "XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar". Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

……, "Molla Hüsrev'in *Telvîh* Haşiyesi", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, s. 47-74. İstanbul: İsar Yayınları, 2. Basım, 2022,

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullāh (Ubeydullāh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ençakar, Orhan, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (Mayıs 2017), s. 223-277.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Müstesfâ*. nşr. M. Abdüsselam Abdüşşâfî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Güman, Osman, "Hanefi Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2012, cilt: XVII, sayı: 33, s. 103-132.

Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî. *Şerhu'l-Muğnî*. nşr. M. Mahzar Bekâ, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005.

Hâmid Efendi. *Hâşiye alâ Mir'âti'l-Usûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, ty.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. nşr. Amr b. Garâme. Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1972.

……, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. nşr. Âdil Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut, 1415.

……, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârif, 1326.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, 1900-1994.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Muğni'l-Lebîb*. nşr. M. el-Mübârek - M. Ali Hamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*. nşr. el-Hâfız Abdülalîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-Terâcim*. nşr. M. Hayr Ramazan. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Reşîk, Ebû Alî Hüseyin b. Ebü'l-Fazl Atîk b. Hüseyin er-Rib'î İbn Reşîk. *Lübâbü'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*. nşr. M. Gazalî Ömer Câbî. Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Ali M. Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*. nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

……, *el-Kâfiye*, nşr. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2010.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr.* Dâru'l-Fikr, ty.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*: el-Bedî'. Mekke, 1418.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye*. nşr. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî. Şerhu'l-Muhtasar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname*, XVII/2, (2009): 65-95.

İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetü'l-İzmîrî ale'l-Mir'ât*. Matbaa-i Âmire, ty.

Kadı İyâz Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-Medârik*, Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1965-1983.

Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî. *Câmi'u'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*. nşr. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efganî. Mekke, 2005.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî. *Nihâyetü'l-Ereb*. nşr. İbrâhîm el-İbyârî. Beyrut, 1980.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn*. Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Bağdat 1941.

……, *Süllemü'l-Vusûl*. nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnavut. İstanbul: İrcica, 2010.

Kazvînî, el-Hatîb. *et-Telhîs*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.

Kozalı, Abdurrahim, "Molla Hüsrev'in *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 11, sayı 22, 2013, s. 285-304.

……, "Molla Hüsrevs Werk: Šarhu Usūl al-Pazdawī", *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*. Freiburg, Oktober 2012, Jahrgang: 3, Heft: 5, s. 140-173.

Kureşî, Ebû Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Mîr Muhammed Kütüphanesi, ty.

Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârı Sader, 1973-1974.

Lâmîşî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî. *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*. nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1995.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü Dâri's-Saâde, 1324.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-Nûru'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye* (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle). Dâru'l-Fikr, ty.

Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi fî Usûli'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl.* 1) nşr. Câmiatü Ümmü'l-Kurâ (Birinci Kısım), Suudi Arabistan 2008; 2) nşr. Dâru'l-Manzûme, Libya, 2009.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn. *Menâru'l-Envâr* (*Câmi'u'l-Esrâr* şerhiyle). nşr. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efganî, Mekke, 2005.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn. *Tılbetü't-Talebe*. Bağdad: el-Matbaatü'l-Âmira, 1311.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn. *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*. Beyrut, ty.

Okur, Kaşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*. Mizan Yayınları, İstanbul 2010.

Özer, Hasan, "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usulüne Ait Bir Risâlesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2006, s. 271-284.

……, "Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ*'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 24 (2010), s. 173-207.

Özket, Hasan. "Molla Hüsrev ve *Mir'âtü'l-Usûl* Adlı Eserenin Kaynakları". Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* ile). Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.

Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* haşiyesiyle). Mısır, ty.

Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnavut. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

Sa'leb, *Kavâidü'ş-Şi'r*. nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâtı'u'l-Edille*. nşr. Abdullah b. Hâfız. Mektebetü't-Tevbe, 1998.

Sem'ânî, Ebû Sa'd. *el-Ensâb*. Haydarâbâd: Meclisü Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1962.

Semerkandî, Alâüddîn. *Mîzânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*. Katar 1984.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

……, *Usûl*. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

Sığnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. nşr. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet. Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 1413.

Suyûtî, Celaleddin. *Buğyetü'l-Vu'ât*. nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrahîm. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*. Müessesetü'l-Halebî.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râid, 1970.

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar* (Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı ile). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

……, *Muhtasaru'l-Meânî*. Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.

……, *et-Telvîh*. Mısır, ty.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Vidînî, *Takrîr-i Mir'ât*. Dersaadet, ty.

Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*. Dâru'l-Hidâye, ty.

Zehebî, Şemsüddîn. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.

……, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*. Müessesetü'r-Risâle, 1985.

……, *Tezkiretü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Cârullâh. *Esâsü'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

……, *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

**Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Maddeleri**


Abdülazîm Mahmûd, "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn", *DİA*, 8/141-144.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", *DİA*, 20/319-358.

Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, 10/94-96.

……, "İbn Zekvân, Ebû Amr", *DİA*, 20/462.

Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *DİA*, 25/285-287.

Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, 34/266-267.

Atar, Fahrettin, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA*, 1/186-187.

Aybakan, Bilal, "eş-Şâfiî", *DİA*, 38/223-233.

Aycan, İrfan, "Urve b. Zübeyr" *DİA*, 42/183-185.

Başaran, Selman, "Fâtıma bint Kays", *DİA*, 12/227.

Bebek, Adil, "Kâ'bî", *DİA*, 24/27.

Bedir, Murteza, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, 32/567-568.

……, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, 44/527-530.

Bedir, Murtaza - Koca, Ferhat, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, 34/264-266.

Birışık, Abdülhamit, "Kırâat", *DİA*, 25/428.

Canan, İbrâhîm, "Enes b. Mâlik", *DİA*, 11/234-235.

Cebeci, Lütfullah, "İsfehânî, Ebû Müslim", *DİA*, 22/509.

Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mes'ûd", *DİA*, 1/114-117.

Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî" *DİA*, 13/489-534.

Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed "Abdullah b. Abbâs", *DİA*, 1/76-79.

Çelebi, İlyas, "Nazzâm", *DİA*, 32/466-469.

Çubukçu, Asri, "Huzeyme b. Sâbit", *DİA*, 18/436.

Demircan, Adnan, "Uzre (Benî Uzre)", *DİA*, 42/258-259.

Durmuş, İsmâil, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *DİA*, 36/332-334.

……, "Kazvînî, Hatîb", *DİA*, 25/156-157.

Erdoğan, Mehmet, "Hişâm b. Ubeydullâh", *DİA*, 18/155.

Erul, Bünyamin, "Mesrûk b. Ecdâ'", *DİA*, 29/336-337.

……, "Übey b. Ka'b", *DİA*, 42/272-274.

……, "Zeyd b. Hârise", *DİA*, 44/319-320.

……, "Zeyd b. Sâbit", *DİA*, 44/321-322.

Fayda, Mustafa, "Âişe", *DİA*, 2/201-205.
……, "Ammâr b. Yâsir", *DİA*, 3/75-76.
……, "Abdullah b. Ziba'râ", *DİA*, 1/144.
……, "Ömer", *DİA*, 34/44-53.
Fettâh, İrfan Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasen", *DİA*, 11/444-447.
Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, 2/371-378.
Gölcük, Şerafettin, "Bâkıllânî", *DİA*, 4/531-535.
……, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, 10/84-85.
Görgün, Tahsin, "Îcî, Adudüddîn", *DİA*, 21/410-414.
Gözübenli, Beşir "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*, 15/195-196.
……, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, 16/361-362.
Güler, Zekeriya, "Yezîd b. Esam", *DİA*, 43/520-521.
Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alâeddîn", *DİA*, 36/470-471.
Güngör, Mevlüt, "Cessâs", *DİA*, 7/427-428.
Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, 1/247-248.
Hamidullah, Muhammed, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, 36/544-547.
Hatiboğlu, İbrâhîm, "Nu'mân b. Beşîr", *DİA*, 33/233-234.
……, "Selmân-ı Fârisî", *DİA*, 36/441-443.
……, "Şu'be b. Haccâc", *DİA*, 39/224-226.
Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, 21/24-26.
Itr, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, 9/49-50.
İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, 10/146-147.
İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, 39/385-388.
Kallek, Cengiz, "Ebû Saîd el-Berdaî", *DİA*, 10/219-220.
……, "Hılâtî", *DİA*, 17/321-322.
……, "İbn Semâa", *DİA*, 20/313-314.
Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, 1/126-128.
……, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, 2/75-87.
……, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, 10/119-121.
……, "Ebû Hüreyre", *DİA*, 10/160-167.
……, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, 10/190-192.
……, "Hafsa", *DİA*, 15/119-120.

……, "Meymûne", *DİA*, 29/506-507.
……, "Muâz b. Cebel", *DİA*, 30/338-339.
……, "Nesâî", *DİA*, 32/563-565.
……, "Saîd b. el-Müseyyeb", *DİA*, 35/563-564.
……, "Sebîî, İsrâîl b. Yûnus", *DİA*, 36/249.
……, "Şa'bî", *DİA*, 38/217-218.
……, "Ümmü Seleme", *DİA*, 42/328-330.
Kapar, Mehmet Ali, "Safvân b. Ümeyye", *DİA*, 35/486-487.
Kaya, Eyyüp Said, "Nûh b. Ebû Meryem", *DİA*, 33/229-230.
……, "Zâhirü'r-Rivâye", *DİA*, 44/101-102.
Kazancı, Ahmet Lütfi, "Akra' b. Hâbis", *DİA*, 2/285.
Kesler, Muhammed Fatih, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, 31/441.
Kılıç, Hulusi, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, 21/55-58.
Kırbıyık, Kasım, "Ebû Hâzim el-Kâdî", *DİA*, 10/158.
Koca, Ferhat, "Hâherzâde", *DİA*, 15/135.
……, "Merğînânî, Burhâneddin", *DİA*, 29/182-183.
……, Molla Hüsrev, *DİA*, 30/252-254.
……, "Mir'âtü'l-Usûl", *DİA*, 30/148.
Köse, Saffet, "İbn Ebû Hüreyre", *DİA*, 19/434-435.
Okuyucu, Nail, "İstahrî, Ebû Saîd", *DİA*, Ek-1/667-668.
Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, 10/260-265.
Önkal, Ahmet, "Amr b. Âs", *DİA*, 3/79-81.
Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Ebû Alî el-Fârisî", *DİA*, 10/88-90.
……, "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, 20/74-77.
……, "Sîbeveyhi", *DİA*, 37/130-134.
Özdirek, Recep – Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, 38/23-28.
Özel, Ahmet, "Alkame b. Kays", *DİA*, 2/467.
……, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn", *DİA*, 21/190-192.
……, "Kâdîhân", *DİA*, 24/121-123.
……, "Mâlik b. Enes", *DİA*, 27/506-513.
Özen, Şükrü, "İbn Süreyc, Abü'l-Abbâs", *DİA*, 20/363-366.

……, "Nehaî", *DİA*, 32/535-538.

……, "Îsâ b. Ebân", *DİA*, 12/480-481.

……, "Kâdî Şüreyh", *DİA*, 24/119-121.

……, "Mâtürîdî", *DİA*, 28/146-165.

……, "Sadruşşerîa", *DİA*, 35/427-431.

……,"Teftâzânî", *DİA*, 40/454-458.

……, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, 40/299-308.

……, "Zâhidî", *DİA*, 44/81-85.

Özkan, Halit, "Zührî", *DİA*, 44/544-549.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat, "Zehamşerî", *DİA*, 44/235-238.

Rıdvanoğlu, Mahmut, "Habbâzî", *DİA*, 14/342-343.

Sarı, Mehmet Salih, "Üsâme b. Zeyd", *DİA*, 42/361-363.

Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, 22/237-238.

Sülün, Murat, "Şi'râ", *DİA*, 39/180-181.

Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, 20/63-64.

Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA*, 7/20-24.

Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, 39/38-42.

Tüccar, Zülfikar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, 12/406-408.

……, "Hutay'e", *DİA*, 18/424.

Uğur, Müctebâ, "Ebû Avâne el-İsferâyînî", *DİA*, 10/100.

Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, 16/291-307.

Uraler, Aynur, "Mâriye", *DİA*, 28/63-64.

Uzun, Mustafa İsmet, "Süreyyâ", *DİA*, 38/162-164.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Abîde es-Selmânî", *DİA*, 1/309-310.

……, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 10/131-145.

Ünal, Halit, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, 4/93.

Yaman, Ahmet, "Tenfîl", *DİA*, 40/451-452.

Yardım, Ali, "Abdullah b. Ebû Evfâ", *DİA*, 1/96.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî, Ebû Alî", *DİA*, 8/99-102.

Yücel, Ahmet, "İbn Sîrîn", *DİA*, 20/358-359.

……, "Ma'kıl b. Sinân", *DİA*, 27/444.

Yüksel, Emrullah "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, 3/57-58.

## المصادر والمراجع


**الإحكام في أصول الأحكام** لسيفد الدين الآمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتبة الإسلامي، بيروت.

**أساس البلاغة** لجار الله الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨ م.

**الاستيعاب في معرفة الأصحاب** لابن عبد البر النمري، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢ م.

**أسد الغابة في معرفة الصحابة** لعز الدين ابن الأثير، المحقق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.

**الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت ١٤١٥ هـ.

**أصول البزدوي** (مع شرحه **كشف الأسرار**) لأبي العسر فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.

**أصول السرخسي** لأبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

**الأنساب** لأبي سعد عبد الكريم السمعاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٩٦٢ م.

**بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** للكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ م.

**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** لجلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان.

**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٩٩٢ م.

**تاج العروس من جواهر القاموس** للزبيدي، دار الهداية.

**تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٢ م.

**تاريخ دمشق** لابن عساكر، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، ١٩٩٥ م.

**تذكرة الحفاظ** لشمش الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨ م.

**التعريفات** للسيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣ م.

**التلخيص في علوم البلاغة** للخطيب القزويني، دار الفكر العربي.

**ترتيب المدارك وتقريب المسالك** لأبي الفضل القاضي عياض، مطبعة فضالة، المغرب ١٩٦٥-١٩٨٣ م.

**التقرير لأصول فخر الإسلام** لأكمل الدين البابرتي، المحقق: خالد محمد العروسي عبد القادر، ١٩٩٧ م.

**تقويم الأدلة في أصول الفقه** لأبي زيد الدبوسي، المحقق: خليل محيي الدين الميس، بيروت ٢٠٠١ م.

**التلويح** لسعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر بدون طبعة وبدون تاريخ.

**التوضيح** (مع **حاشية التلويح**) لصدر الشريعة المحبوبي، مكتبة صبيح بمصر بدون طبعة وبدون تاريخ.

**تهذيب الأسماء واللغات** لأبي زكريا محيي الدين النووي، دار الكتب العلمية، بيروت.

**تهذيب التهذيب** لابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٢٦ هـ.

**جامع الأسرار في شرح المنار** للكاكي، المحقق: فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكة ٢٠٠٥ م.

**الجواهر المضية في طبقات الحنفية** للقرشي، مير محمد كتب خانه.

**حاشية الإزميري على المرآة** لمولانا محمد الإزميري، دار الطباعة العامرة.

**حاشية على مرآة الأصول** لمولانا حامد أفندي، دار الطباعة العامرة.

**حاشية على شرح المختصر** (مع **شرح المختصر**) لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤ م.

**حاشية على المطول** للسيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٧ م.

**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** لابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة العارف العثمانية، الهند ١٩٧٢ م.

**دلائل الإعجاز** لعبد القاهر الجرجاني، المحقق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهر ١٩٩٢ م.

**سلم الوصول إلى طبقات الفحول** لحاجي خليفة، مكتبة إرسيكا، إستانبول ٢٠١٠ م.

**سير أعلام النبلاء** لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥ م.

**شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** لمحمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، بيروت ٢٠٠٣ م.

**شذرات الذهب في أخبار من ذهب** لابن العماد، المحقق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ١٩٨٦ م.

**شرح المختصر** لعضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤ م.

**شرح معاني الآثار** لأبي جعفر الطحاوي، عالم الكتب، ١٩٩٤ م.

**شرح المغني في أصول الفقه** لجلال الدين الخبازي، المحقق: محمد مظهر بقا، المكتبة المكية، مكة ٢٠٠٥ م.

**طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة، المحقق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧ هـ.

**طبقات الشافعية الكبرى** لتاج الدين السبكي، المحقق: محمود محمد الطناحي–عبد الفتاح محمد الحلو، ١٤١٣ هـ.

**طبقات الفقهاء** لأبي إسحاق الشيرازي، المحقق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠ م.

**طبقات الفقهاء الشافعية** لابن الصلاح، المحقق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٩٩٢ م.

**طلبة الطلبة** لأبي حفص نجم الدين النسفي، المطبعة العامرة، بغداد ١٣١١ هـ.
**فتح القدير** لكمال الدين ابن الهمام، دار الفكر.
**الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧ م.
**فصول البدائع في أصول الشرائع** لملّا فناري، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٦ م.
**الفصول في الأصول** لأبي بكر الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤ م.
**الفوائد البهية في تراجم الحنفية** لمحمد عبد الحي اللكنوي، مطبعة دار السعادة، مصر ١٣٢٤ هـ.
**فوات الوفيات** لمحمد بن شاكر، المحقق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٣-١٩٧٤ م.
**القاموس المحيط** للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧ م.
**قواعد الشعر** لأحمد بن يحيى المعروف بثعلب، المحقق: رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٩٥ م.
**الكافي شرح البزدوي** لحسام الدين السغناقي، المحقق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، ٢٠٠١ م.
**الكافية في علم النحو** لابن الحاجب، المحقق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠١٠ م.
**كتاب في أصول الفقه** لأبي الثناء اللامشي، المحقق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٥ م.
**كتاب المقتصد** لعبد القاهر الجرجاني، المحقق: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، بغداد ١٩٨٢ م.
**الكشاف** لجار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ.
**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بغداد ١٩٤١ م.
**المبسوط** لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٣ م.
**المحصول** لأبي عبد الله فخر الدين الرازي، المحقق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧ م.
**مختصر المعاني** لسعد الدين التفتازاني، مكتبة البشرى، ٢٠١٠ م.
**مختصر المنتهى** (مع **شرح العضد الإيجي**) لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤ م.
**المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ م.
**مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** لابن هشام، المحقق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥.
**مفتاح العلوم** لابي يعقوب السكاكي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧ م.
**مقدمة ابن خلدون** لابن خلدون، دار القلم، بيروت ١٩٨٩ م.

**الملل والنحل** لأبي الفتح الشهرستاني، مؤسسة الحلبي.

**منار الأنوار** لأبي البركات حافظ الدين النسفي، المحقق: فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكة ٢٠٠٥ م.

**ميزان الأصول في نتائج العقول** لعلاء الدين السمرقندي، المحقق: محمد زكي عبد البر، قطر ١٩٨٤ م.

**ميزان الاعتدال** لشمس الدين الذهبي، المحقق: على محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٣ م.

**نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب** لأبي العباس القلقشندي، المحقق: إبراهيم الإبياري، بيروت ١٩٨٠ م.

**النهاية في غريب الحديث** لابن الأثير، المحقق: طاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، بيروت.

**نهاية الوصول إلى علم الأصول: البديع** لابن الساعاتي، المحقق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، مكة ١٤١٨ هـ.

**الوافي بالوفيات** للصفدي، المحقق: أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ٢٠٠٠ م.

**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** لابن خلكان، المحقق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٠٠-١٩٩٤ م.

**الهداية** (مع شرحه **فتح القدير**) لبرهان الدين المرغناني، دار الفكر.

## DİZİN

## C



## D



## E

**F**

**G**



**H**

## I



## İ

**K**

**L**



**M**

**N**

**Ö**



**R**



**S**

## Ş

## T

**U**



**Ü**



**V**

## Y



## Z